إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع



حيدر حبّ الله

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

الجزء الخامس

حيدر حب الله

مؤسسة البحوث المعاصرة ـ بيروت
الطبعة الأولى
١٤٣٧ هـ ـ ٢٠١٥ م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذا هو الجزء الخامس من هذه السلسلة الحواريّة، أقدّمه بين يدي القارئ الكريم، وأتمنّى أن يكون مادّةً للتداول والنقاش والحوار العلمي الرصين.

لقد حاولت في هذه المداخلات المتواضعة أن أقدّم إجابات عن تساؤلات وجّهت لي من غير بلد عربي ومسلم، وأثارت الكثيرين في الوسط الديني بالخصوص، وحاولت أن أفكّر لأصل إلى جواب مناسب، ولا يوجد ما يضمن لي صحّة كل النتائج التي توصّلت إليها، لهذا فلا سبيل للمرء إلا مشاركة الناس في عقولها، كي يدخلوا معه في حوار منتجٍ ومفيد، لتصويب الأفكار وإنضاج المعرفة، لقيامة وعي ديني أفضل إن شاء الله تعالى.

إذا رأى القارئ الكريم شيئاً مفيداً في هذا الكتاب فهو بفضل الله سبحانه، وإذا رأى نقصاً فليغفر للكاتب قصوره أو تقصيره، وليعن بعضنا بعضاً كي نحيا بشكل أفضل بإذن الله سبحانه. والله وليّ التوفيق.

قال سبحانه وتعالى: ﴿**قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ**

لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ (الشعراء: ٧٥ ـ ٨٥).

حيدر محمّد كامل حبّ الله

١٢ ـ ٣ ـ ١٤٣٧هـ

٢٣ ـ ١٢ ـ ٢٠١٥م

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

٦٩٠ . طفرة إثبات الله مع عدم اكتشافنا كلّ أسرار العالم!

السؤال: كيف تجيبون على الإشكال القائل بأنّنا لم نستقرئ كلّ أسرار العالم علميّاً، ممّا يلزم عدم تماميّة الأدلّة على وجود الخالق، فما هذه القفزة المنطقيّة أو الفلسفيّة التي تثبت وجود الصانع في وقت لم تكتمل لدينا كلّ أسرار الكون علميّاً؟!

• يمكنني التعليق على الإشكاليّة المثارة أعلاه بملاحظتين متواضعتين، أو فلنقل: بتساؤلين بسيطين:

الملاحظة الأولى: تفترض هذه الإشكاليّة أنّه لا سبيل لإثبات وجود الله إلا من خلال المعرفة الكونيّة التفصيليّة لأسرار الطبيعة، وهذه مصادرة على الفلاسفة ومحاولة للالتفاف عليهم؛ إذ العلماء والفلاسفة (المسلمون وغيرهم) بمدارسهم المختلفة، وكذلك بعض علماء الكلام، لم يثبتوا الله عبر طريق البحث في العالم فقط، بل لديهم سبلٌ أخرى لإثبات الباري تعالى غير معرفة أسرار الكون، مثل برهان الصدّيقين بصورته المتأخّرة وغير ذلك، فإذا صحّت الإشكاليّة أعلاه فهي تُربك الأدلّة التي تُثبت الله سبحانه من خلال معرفة الكون وأسراره، ولكنّها لا تربك الأدلّة التي تنطلق من غير هذا السبيل، فلابدّ

من إشكاليّات أخرى لإرباك تلك الأدلّة.

وكثيرٌ من الناس ـ لاسيما الذين يعتقدون بأنّ معرفة الله لا تكون إلا عبر العلوم الطبيعيّة ـ يشعرون بأنّ العلم له سطوة على موضوع معرفة الله أكثر من الفلسفة والبحث التحليلي، وهذه نقطة سبق أن ألمحت إليها وعلّقت عليها؛ ولهذا تجد أنّ البحث حول الله في الجدل القائم اليوم بين الإيمان والإلحاد يرتكز بشكل كبير جداً على مسألة بداية الكون، وكأنّنا لو اكتشفنا بداية الكون فإنّ قضيّة الله سوف تُحسم نهائيّاً، وإلا فنحن لن نحسم مسألة وجود الله أبداً، مع أنّ الكثير من فلاسفة العالم لا ينطلقون لمعرفة الله من بداية الكون، بل لا يجدون أيّ حرج في أن يكون العالم قديماً لا أوّل له ولا آخر ولا نهاية زمانية ولا مكانيّة له، بل قد دافع بعض الفلاسفة الإلهيّين ـ في مقابل المتكلّمين ـ عن هذه النظرية دون أن يشعروا بحرج تجاه مسألة الله في الفكر الديني؛ لأنّ الفلاسفة غالباً ما يعتمدون على واقعيّة الكون المعاصرة، لا على نقطة بدايته السابقة، فلتُراجع أدلّتهم بتأنٍّ أكبر لفهم هذه القضيّة التي أشرنا إليها مراراً.

وقد رأينا بعض الناس الذين لم يسبق لهم مراجعة أدلّة الفلاسفة الأخرى يصرّون في الوقت عينه على حصر اكتشاف قضية الله من خلال زاوية واحدة فقط، هي زاوية العلوم الطبيعية، فقد حكموا على مختلف أدلّة الفلاسفة حتى قبل أن يقرؤوها، أو حكموا ببطلانها؛ لأنّ نمطها لا ينسجم مع طريقة تعامل العلوم الطبيعيّة، وهذه ذهنية تتخذ موقفاً مسبقاً من الفكر الآخر، ولا أجدها منطقيّة أو متحرّرةً بالشكل المطلوب، فالمفترض أن نأخذ جميع أدلّة الفلاسفة بنظرة واحدة دون موقف مسبق ودون حساسية حتى من لغتهم، ثم الحكم عليها بطريقة علميّة.

والمؤسف أنّ ثقافتنا الشعبيّة تعتبر الفلسفة عبثاً ولقلقة لسان، ولهذا فإنّها عندما تسمع بدليل فلسفي فهي تشعر مسبقاً بعبثية جهود الفلاسفة، مع أنّ الفلسفة فيها ما هو عبثي ومن نوع الجدل الذي لا ينتهي، وفيها أيضاً الكثير من الأفكار الممتازة، ولولا الفلسفة لم تصل الحضارة الغربية إلى ما وصلت إليه الآن، فليراجع تاريخ المعرفة لنتعرّف على العلاقة الجدلية الممتازة بين الفلسفة والعلوم في التاريخ الغربي وإلى يومنا هذا، ونحن نتمنّى أن يتطوّر الدرس الفلسفي والعلمي في بلادنا ليتعاونا على معرفة الحقيقة كلّ من موقعه وزاويته ومساحة عمله.

الملاحظة الثانية: إنّ الطريقة التي تعتمدها الإشكاليّة أعلاه غير صحيحة، وأخمّن أنّه لا يعمل بها أحد على الإطلاق حتى في العلوم الطبيعيّة، فهل يصحّ لنا أن نقول بأنّ أيّ نظريّة أو رأي علمي عام أو خاص في كلّ العلوم الطبيعية هي باطلة ولا يمكن إثباتها؛ لأنّنا لم نكتشف الكون بعد بكلّ امتداداته وتأثيراته المتبادلة على بعضه، فلعلّ أخذ حبّة البنادول وتأثيرها على رفع حالة الصداع عند الإنسان مرهون بتأثير كوكبٍ يقع خارج مجرّة درب التبانة، ونحن لا نعرف، ولهذا لا نجد أنّ حبة البنادول تؤثّر في بعض الأحيان؟!

إنّ أيّ نظرية أو تجربة يمكن أن تضع يدك عليها، يمكنك تفسيرها بافتراضات لا متناهية آخذاً بعين الاعتبار عدم وصولنا إلى اكتشاف كلّ أسرار الجسد الإنساني، فضلاً عن عدم اكتشافنا تمام أسرار الكون.. فلماذا لا نرتبك علميّاً في نظريّاتنا وكشوفاتنا، كما تريدنا الإشكاليّةُ أعلاه أن نرتبك في قضيّة الله وارتباطها بالعالم؟

السبب هو أنّ العالم الطبيعي عندما يأخذ فرضيّات بعين الاعتبار، فهو

يلاحظ ـ من موقع خبرته ـ الفرضيات التي تملك إمكانيّات علميّة، وكلّما كان العالم خبيراً بالفرضيات الممكنة وقوعاً كان بحثه أكثر شموليّة وقوّة، أمّا لو أراد أن يأخذ فرضيّات مفتوحة على المطلق الذي لا نهاية له، فإنّه من الصعب بعد ذلك تكوين أيّ فكرة علميّة؛ إذ سيصبح ذلك مساوياً للشكّ في كلّ العلوم على الإطلاق.

هذا في الطبيعيات، فما بالك بالعلوم الإنسانيّة المفتوحة بطبعها على فرضيات أكثر. هل اكتشف العلم تمام أسرار جسد الإنسان حتى يدلي بدلوه في مجال الطبّ وأمثاله؟! هل اكتشف العلم تمام أسرار البيولوجيا حتى يقدّم نظريات وقوانين علميّة نافعة في هذا المضمار؟! هل اكتشف مؤرّخٌ ما كلّ حقائق التاريخ وأسراره وما وقع في غابر الأزمنة حتى يدّعي ثبوت قضيّة تاريخيّة ولو واحدة؟! فهل يعرف كلّ الحقائق المحيطة بهذه القضيّة التاريخيّة؟!

إنّ القضيّة لا تتصل بمعرفتنا بتمام أسرار الكون، بل تتصل بمعرفتنا بالأمور الكونيّة التي تتعلّق جذرياً بموضوع خالق الكون، وعلينا تمييز هذه الأمور، فهل معرفتنا بمقدار طول جناح البعوضة له دور في معرفتنا بخالق الكون أو لا؟ يجب أن أحدّد مسبقاً أيّ الأمور المتصلة بمعرفة الكون ذات صلة مُتَرَقَّبة بموضوع علّة هذا الكون وسبب وجوده. هذه هي الطريقة المرعيّة الإجراء في مختلف العلوم.

وكما أنّ العلوم تنطلق مما يتوفّر لها من معلومات ـ مع عدم اكتشافها كلّ حقائق العالم ـ فتصل إلى يقين، ما المانع أنّ ينطلق الفيلسوف مما توفّر له من معلومات حول العالم والكون فيجد هذا المقدار من المعلومات يؤهّله لتكوين دليل علمي موصل لليقين، فيصل بالفعل إلى اليقين؟! فالمهم دراسة دليله

العلمي هنا.

كما أنّ الفيلسوف ينطلق في بعض الأحيان من حصر الفرضيات ثم يقوم بتحليلها لترجيح فرضية على أخرى، وطريقة حصر الفرضيات ضمن مربعات محدّدة من الطرق التي تنفع الفيلسوف حتى لو لم يتعرّف على كلّ أسرار الكون، وهي الطريقة المعروفة عند المناطقة بطريقة السبر والتقسيم، وإن كانت عمليّة الحصر ليست سهلة دائماً.

إنّ الشيء الذي نقوله دائماً هو: لماذا عندما نتعامل مع قضية مثل قضية الله نبالغ في التشدّد الشرطي، بينما نبدو أننا طبيعيين جداً عندما نريد إثبات قضيّة أخرى؟ وطبعاً أنا لا أتكلّم هنا عن موضوع صفات الله وأسمائه وأنّه مجرّد أو غير مجرّد، وأنّه عادل أو ظالم أو غير ذلك، فليس نظري إلى إثبات الصورة الدينية لفكرة الله، وأنّها صورة صائبة أو لا، فقد تكون خاطئةً، وقد يكون تطوّر الأنواع هو الحقيقة التي تُبطل صورة الخلق في وعي الأديان.

وإنّما أقول ذلك؛ لأنّ كثيرين يربطون بين بحث الله ووجوده وبين صحّة الأديان وصورها النمطية عن الله والخلق، وهذا خلط بين الأوراق قد لا يكون متعمّداً، فقد أُثبت وجود الله ولكنّني أنفي كلّ الصور النمطيّة التي قدّمتها الأديان عن الله بما فيها عدله، فقد يثبت لي أنّ هناك خلف العالم خالقٌ لهذا العالم، ولكنّه جائر، إنّ كونه جائراً ينفي الصورة النمطيّة التي قدّمتها الأديان عنه، ولكنّه لا ينفي وجوده من الناحية الفلسفية والمنطقيّة. أرجو التأمّل مليّاً في هذه الفكرة، ففي حدود مطالعاتي المتواضعة في قضية الإيمان والإلحاد رأيت مزجاً عجيباً بين الملفّات، وأدعو هنا للتمييز بينها بقوّة، فنبحث أولاً ـ مثلاً ـ عن وجود قوّة خلف هذا العالم هي التي أوجدته، ثم نبحث في أنّ هذه القوّة هل هي

مجرّدة أو ماديّة؟ عادلة أو ظالمة؟ أرسلت رسلاً أو لا؟..

إذن، فلست أتكلّم عن صفات الله وصورته النمطيّة في الأديان، بل في إثبات وجودٍ ما يرجع إليه العالم، وتسمّيه الأديان (الله). هذه الفكرة البسيطة أنت تصدق بآلاف النماذج المشابهة لها كلّ يوم، لكنّك عندما تأتي إلى فكرة الله تجد نفسك مرتبكاً بسبب موجة الشكوك التي تعصف بهذا الموضوع، رغم أنّه ـ في حدود معلوماتي البسيطة ـ لم يُقم أحد حتى الآن برهاناً علميّاً على عدم وجود الله، وكلّ ما هنالك هو أنّهم غير مقتنعين بصحّة الدليل على وجوده؛ فأنت عندما لا تجد دليلاً على تكذيب شخص؛ لأنّك رأيته في كلّ حياته صادقاً، ولكنّك عندما سمعت منه خبراً اليوم ولم يقم عندك دليل على بطلانه أو موجبٌ للتشكيك فيه، لا تريد تصديقه! يبدو الأمر غير منطقي، فنحن كلّ يوم ـ وأقولها ببساطة عالية؛ لأنني أعتقد أنّ قضية الله قضية بسيطة في نفسها، نعم موضوع صفات الله وقدسيّة الله مسألة معقّدّة ـ نطبّق نفس الأدلة التي مارسها الفلاسفة على كلّ قضايانا، رغم جهلنا بكثير من التفاصيل المتصلة بقضايانا اليومية، لكن عندما نأتي إلى قضيّة وجود سبب لوجود العالم فنحن نتوقّف! وهنا يقال: إنّ العلم اكتشف الانفجار الكبير، حسناً فلنفرض أنّ العلم اكتشف ماذا حصل في اللحظة الأولى، فهل أدرك العلم الفرضيّات المتصوّرة ورأى كلّ الملابسات حتى ينفي وجود الله؟! بالتأكيد لا، بل كلّ نظريّات الانفجار الكوني عبارة عن جهد علمي مخلوط تماماً بجهد فلسفي، حتى لو سمّي بالفيزياء النظريّة، فهو في واقعه نشاط فلسفي، ويجب أن نناقشه في جانبه الفلسفي أيضاً، ففي هذا الجانب لم يرَ العلماء بأعينهم شيئاً وإنّما حلّلوا.

وخلاصة فكرتي: إنّ الإشكاليّة أعلاه تسجّل على نوع من الأدلّة التي أُقيمت

على وجود الله، لا على تمام أنواع الأدلّة، بل إنّ منهجها قد يكون في نفسه غير دقيق؛ إذ يسري إلى تمام العلوم تقريباً، ما لم يقل شخص بأنّني شكّاك ولا أؤمن بوجود معرفة يقينيّة أبداً، فهذا شيء آخر مختلف تماماً.

وأختم بالقول: لسنا نريد ممّن يؤمن بالله أن يثبته ليصل إلى اليقين الذي يستحيل معه البطلان، بل يكفينا أن يعترف بأنّ قضيّة من هذا النوع يمكن أن نصل إلى نتيجة فيها بمستوى النتائج العلميّة الطبيعيّة الأخرى. ناسياً ـ في هذه المرحلة ـ أيّ نتائج أخرى لقضيّة الإيمان بالله، من نوع الإلزامات الأخلاقيّة مع الله أو المنظومات الدينية التي أتت بها الأديان؛ لأنّ الإحساس بهذه المنظومات أو بتلك الالتزامات الأخلاقية مع الله قد يعيق ـ بالنسبة لبعض الناس ـ فرص حصول اليقين لديهم بوجود الله؛ بفعل ضغط النفس التي تشعر بأنّ ثبوت فرضيّة وجود الله قد يلحقها أشياء عمليّة غير مرغوبة له، فليلاحظ.

٦٩١ . إشكاليّات حول برهان الإمكان المثبت لوجود الله سبحانه

السؤال: كيف أقنع المادّي أنّ هناك شيئاً اسمه واجب الوجود، قبل خوض برهان الإمكان، بعبارة أخرى: كيف أثبت له أنّ الوجود تارة يجب للشيء، وأخرى لا يجب (ممكن)؟ إذ من الممكن أن يقول لي: ومن قال لك: إنّ هناك شيئاً يجب له الوجود؟ يخيّل لي أنّ هناك مصادرة في المقام، يعني لا يمكنني أن أقول له قبل البرهان: الموجود إما واجب أو ممكن. كما أنّ الممكن الذي عليه مدار البرهان إذا كان هو الممكن الخارجي (الواجب لغيره)، فكيف لي أن أبطل التسلسل، وأقول: لازمه عدم الوجود، والحال أنّ الذي أمامنا ممكن ثبت له الوجود؟ وهل يقتصر برهان الإمكان على إثبات وجود الواجب فحسب، أم بالإمكان إثبات

بعض صفاته من خلال هذا البرهان؟ وكيف؟

●لعلّه حصل شيء من الالتباس في طريقة تقديم برهان الإمكان، فعندما أقول للآخر: الوجود إمّا واجب أو ممكن، فأنا لا أفرض وجود واجب الوجود مسبقاً عليه، بل آخذ الأمر بوصفه فرضيّات، فأقول: الوجود لا يخلو حاله بعد فرض تحقّقه (إمّا) أن يكون واجباً أو ممكناً، ولا توجد حالة ثالثة قابلة للتصوّر عقلاً، تماماً مثل قولي: زيد الذي رمى نفسه من على المبنى المرتفع إمّا ميت الآن أو حيّ، فأنا لا أُلزم أحداً بأنّه ميت، ولا أُلزمه بأنّه حيّ.

وهنا، نأتي إلى واقعنا الحاضر، فنرى أنّ الوجودات هذه ممكنة، وعندما نكتشف معنى الإمكان اكتشافاً جوهريّاً ونفهم أنّ الإمكان يستدعي عدم حصول الممكن على الوجود بلا علّة؛ لتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، ولا ترجُّحَ إلا بمرجّح، في هذه الحال أذهب خلف مبرّر ترجّح الوجود الإمكاني المحيط بي.

ففي الحقيقة أنا أقوم بعمليّة تشبه اكتشاف كوكبٍ مستتر عن الأنظار، فأقول: إنّ حركة الكواكب الظاهرة لي لا يمكن تفسيرها إلا من خلال فرض كوكب مستتر عن الأنظار، يلعب وجودُه دوراً في التأثير على قوانين الجاذبية بين الكواكب مثلاً، وهو الوحيد الذي يمكنه تفسير حركة الكواكب الظاهرة أمامي، فلا يمكن للآخر هنا أن يقول لي بأنّك تُلزمني مسبقاً بوجود كوكب آخر، أو أن يقول لي بأنّني أجد حركة الكواكب بهذه الطريقة، فلا يصح منك أن تقول بضرورة وجود كوكب آخر، وإلا لما تحرّكت الكواكب بهذه الطريقة، فأنا ثبت لديّ تحركها وكفى..!! إنّ هذه الطريقة غير صحيحة في معالجة الموضوع، كما يظهر بالمثال الذي ذكرناه.

فكلّ ما يقوله برهان الإمكان ـ من وجهة نظر أصحابه ـ هو تقسيم الوجود تقسيماً عقليّاً فرضيّاً حاصراً إلى قسمين افتراضيّين، ثمّ البحث في الواقع الخارجي لنرى أنّ الوجود المتحقّق هو الوجود الممكن، ومن هنا ينطلقون في فهم الوجود الممكن من هويّته، ليذهبوا من خلاله لإثبات وجود الواجب، تماماً كما انطلق عالم الفلك من نمط حركة الكواكب الظاهرة أمامه، ليفسّرها وفقاً لافتراض حصري هو وجود كوكب مختفٍ عن أنظارنا، يقع خلف سلسلة الكواكب هذه مثلاً.

وأمّا إثبات الصفات، فإنّ غاية ما يثبته برهان الإمكان بصورته الكلاسيكيّة هو صفة الوجوب، ولكنّ هذه الصفة ليست شيئاً بسيطاً؛ إذ تستبطن نفي الحاجة، وهذا المفهوم يمكن أن يكون أساساً للعديد من الصفات الإلهيّة، أو يمكن أن يستبطن كثيراً من الصفات.

٦٩٢ . مديات حجيّة الإجماع وقيمته المعرفيّة في العقائد والكلام

السؤال: هل يمكن عدّ الإجماعات المنقولة (في الكتب الكلامية) عن علماء المسلمين أو علماء أحد المذاهب مصدراً من مصادر العقيدة؟

● الإجماعات إذا استندت ـ أو يُحتمل جدّاً أنّها استندت ـ إلى اجتهادات حدسيّة ومعطيات تحليليّة عقليّة أو إلى اجتهادات في طريقة فهم النصوص أو ترجيح بعضها على بعض أو نحو ذلك فلا يحتجّ بها، ولا دليل على كونها حجّة على أحد، فإنّ اجتهاد شخص عبر ممارسة الاستدلال العقلي أو عبر فهمه الخاصّ للنصوص ـ مفردةً أو مجتمعةً ـ ليس بحجّة على الآخرين من ذوي النظر ولا دليل على حجيّتها، مهما بلغ من العلم والاحترام والتقدير، لا في العلوم

الشرعيّة ولا في العلوم العقليّة والكلاميّة، ومن يرى ذلك حجّةً فهو المطالب بالدليل. ذلك كلّه إذا لم يوجب قناعة الآخرين بالأدلّة العقليّة أو التحليلات التي قدّمها المجمعون أنفسهم.

نعم، إذا أجمع المتقدّمون منهم على الأخذ بنصّ منقول عن المعصوم، أو على فهم نصّ بطريقة خاصّة، فقد يكون لإجماعهم دور في تقوية التأكّد من صدور النصّ أو فهمه، إذا لم نختلف معهم في مبرّرات أخذهم بهذا النصّ ووثوقهم بصدوره أو في طريقة تفسيرهم له، وكانت لدينا شواهد عكسيّة في هذا المجال.

وكذلك الحال لو أجمعوا على أمرٍ لا يحتمل أبداً حصولهم عليه إلا عن طريق النصّ الآتي من المعصوم، فإنّ إجماعهم يكون مفيداً لو لم تقم شواهد عكسيّة عليه.

كما أنّ إجماع مذهب بعينه ليس حجّةً لإثبات قضيّة هي التي تمنح هذا المذهب شرعيّته وتكون محلّ خلاف بين المذاهب؛ لأنّ المفروض أنّ البحث في المسألة التي تقع محلّ خلاف بين المذاهب، كقضيّة إمامة علي بن أبي طالب أو قضيّة خلافة أبي بكر مثلاً، لا يمكن أن يكون إجماع الشيعة أو السنّة حجّةً فيها ليثبت معطياته؛ لأنّنا بصدد البحث فيمن معه الحقّ في القضيّة، وما نزال في بداية الطريق، فما هو الموجب ـ منطقيّاً ـ لترجيح إجماع الفريق الأوّل في القضيّة على إجماع الفريق الثاني أو العكس؟! بل لابدّ كي يكون للإجماع معنى هنا أن يستوعب في مثل هذه الحالات الأطراف الإسلاميّة كافّة وهكذا؛ فإجماع السنّة على خلافة أبي بكر لا يعدّ ذا قيمة معرفيّة، تماماً كإجماع الشيعة على إمامة عليّ.

وأمّا ما يفعله بعض العلماء من حذف المذاهب الأخرى وكأنّها خارج دائرة الإسلام، بحجّة أنّهم مبتدعة أو زنادقة ـ كما جاء في كلمات بعض علماء السنّة في

حقّ مثل الشيعة والمعتزلة والصوفيّة والفلاسفة ـ فهو غير صحيح، ففي النهاية لكلّ فريق اجتهاداته ولا ينحصر الإسلام بجماعة دون أخرى.

هذا كلّه، لو لم نرد أن نذهب إلى ما ذهب إليه محمّد أركون، من أنّه كلّما انعقد الإجماع على أمر كان ذلك مثيراً للريب أكثر، إذ سنكتشف أنّ مصالح معيّنة التأمت لتكوين هذا الإجماع، كما قيل ذلك في انعقاد الإجماع على تصحيح صحيحي البخاري ومسلم، من حيث إنّ ظروف الدولة العباسية وهيمنة الشافعيّة في تلك الفترة على القضاء والمؤسّسة الدينية لعب دوراً كبيراً في الوصول إلى تبلور الإجماع على هذين الصحيحين، لاسيما وأنّ مصنّفَيهما اشتغلا على اختيار النصوص التي لم يكن مضمونها مثار جدل بين التيارات السنيّة الغالبة، وتركا النصوص المثيرة للجدل في تلك الفترة، لهذا بدا مضمونها أشبه بالمتفق عليه بين أهل السنّة وفرقهم.

ولهذا تجدني شخصيّاً أميل كثيراً إلى دراسة الإجماعات ليس من الزوايا العلميّة فقط بوصف العنصر المعرفي هو المؤثر الوحيد في تكوّن الإجماع، بل علينا أيضاً أن نأخذ بالحسبان العناصر اللاشعوريّة التي قد تكون أحاطت العلماء فوجّهتهم نحو نتائج موحّدة في فترة معيّنة، ما لبثت أن تحوّلت إلى مقدّس، اعتمد عليه اللاحقون نتيجة اتفاق السابقين أو الشهرة بينهم.

وهذا أمر قد يحصل في علم الكلام، فقد يقع المتكلّمون في مشكلة، فيذهبون ناحية فرضيّة، فيتفقون على الفرضيّة بوصفها حلاً للمشكلة، ثم تتحوّل الفرضيّة إلى مسلّم يتلقّاه اللاحقون ظانّين أنّه تمّ تلقّيه عن المعصوم، فيما هو لم يكن في بداياته سوى محاولة افتراضيّة بشريّة للخروج من مأزق معيّن، وهذا أمرٌ كثيراً ما يقع وسط فضاءات جدليّة بين الفرق لحلّ مشكلة في مواجهة فرقة أخرى، ولهذا

قلنا وما نزال بأنّ الدرس التاريخي للنظريّات والعلوم هو مفتاح حلّ الكثير من التصحيح للصور النمطيّة التي نتلقّاها بسهولة وعفويّة عمّن سبقنا، دون دراسات تحليلية جادّة فيها وفي ملابساتها وظروف تكوّنها وتبلورها.

بل الدرس التاريخي أثبت وما يزال أنّ الكثير من الأفكار كانت موجودة في القرون الأولى، ولكنّها هُجرت بعد ذلك، حتى أنّه لم يعد يتطرّق إليها اللاحقون استهانةً منهم بها أو بأصحابها، فالنصوص المبعثرة تكشف عن معلومات مثيرة عن أنّ ما نعتبره اليوم أحياناً أمراً منتهياً على المستوى البحثي، كان في تلك الفترة يحظى بأكثر من وجهة نظر، وأنّه كانت فيه وجهات نظر أخرى انتصر لها قلّة من العلماء، ممّن طُمر اسمه غالباً فيما بعد ولم يهتمّ له؛ لأنّه كان مخالفاً للمشهور أو لمن يملك النفوذ داخل الفرق والمذاهب أو على المستوى السلطويّ.

هذا كلّه، لو غضضنا الطرف عن أنّ إثبات تحقّق الإجماع المذهبي أو الإسلامي على أمرٍ كلامي أو فقهي ليس شيئاً سهلاً أبداً، والتعابير والتوصيفات التي يستخدمها بعض الناس في ادّعاء الإجماعات وتوزيعها يميناً وشمالاً.. لا قيمة لها في حدّ نفسها غالباً، بل إنّ إثبات انعقاد الإجماع في مسألة فقهيّة أو كلاميّة يحتاج للكثير من التتبّع والنظر في الوثائق التاريخيّة وفي نصوص التراث، لا التساهل في هذا الموضوع.

فكم من أمر ادُّعي فيه الإجماع واكتشف انعقاد الشهرة على خلاف دعوى الإجماع، ممّا حيّر كثيرين، وقد عمل الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) وغيره على تقديم تبريرات وتأويلات لهذه الظواهر الغريبة الموجودة في التراث الفكري الديني، وذلك عند بحثه حول الإجماع في كتاب فرائد الأصول المعروف بكتاب الرسائل، ومن هنا فحتّى لو قال شخص بحجية الإجماع المحصّل إلا أنّ حجية

الإجماع المنقول وسط التساهل العام في دعاوى الإجماعات يبدو أمراً غير موضوعي أبداً، ما لم يحتفّ بشواهد خاصّة في حالات محدودة.

وهناك فرق ينبغي التنبّه له أيضاً ويعرفه أهل الخبرة في هذا المجال، بين تحصيل الإجماع في مسألة معينة وبين نفي الخلاف فيها، فقد لا نجد خلافاً في مسألة معينة كلاميّة أو فقهيّة، لكنّ عدم الخلاف يعدّ ـ في الترتيب ـ أقلّ قيمةً من ثبوت الإجماع، إذ من الممكن أن لا تجد خلافاً؛ لأنّ نصف العلماء لم يتعرّضوا لهذا الموضوع أصلاً، وعدم وجود مخالف لا يعني أنّ الساكتين الذين لم يتعرّضوا لهذا الموضوع كانوا موافقين بالضرورة، بل الأمر يحتاج إلى متابعة لنوعيّة الموضوع من حيث كون سكوتهم كاشفاً عن موافقتهم لينعقد إجماع سكوتي في هذا المجال أو لا.

من هنا، يمكنني القول بأنّ مساحة تأثير الإجماع في القضايا الكلاميّة هي مساحة محدودة جدّاً، وهذا ما توصّل إليه النقّاد من علماء أصول الفقه في القرنين الأخيرين، ودفع إلى تراجع قيمة الإجماع في البحوث الأصوليّة والفقهيّة أيضاً، وإن كان تأثيره النفسي ما يزال حاضراً في الدراسات الفقهيّة، بل حتى في الفتاوى، على شكل احتياطات أو نحو ذلك.

وقد كان أستاذنا الجليل السيد محمود الهاشمي حفظه الله يوجّهنا في العمل بدائرة معارف الفقه الإسلامي في السعي لعدم ذكر الإجماع دليلاً مستقلاً في أيّ موضوع إلا نادراً، بل يُذكر في قسم التوصيفات فقط، بمعنى أنّنا نذكر المسألة الفقهيّة، ثم نذكر أنّه ادّعي عليها الإجماع أو انعقد عليها الإجماع، ثم نبدأ بعد ذلك بذكر الأدلّة، وهذه قناعة منه حفظه الله فيما يبدو بأنّ دليل الإجماع ينبغي عدم تظهيره بشكل فاعل، ربما لأنّ زمنه قد انقضى بعد سلسلة الانتقادات

الشديدة التي تعرّض لها على يد الأصوليين خلال القرنين الأخيرين.

إنّ الدرس الكلامي والفقهي والأصولي والحديثي والرجالي و.. يحتاج اليوم للتحرّر من تراث الاجتهادات القديمة للعلماء، لا بمعنى تركها، أو عيش شهوة التفلّت منها، بل بمعنى عدم تقليدها وعدم نفوذها في اللاشعور، فلا يمكن أن يكون الفقهاء والمتكلّمون هم الحجّة على أنفسهم ولأنفسهم، في الأمور التي لا يكون للإجماع دور تاريخي اكتشافي فيها، بل ينبغي الاحتجاج بالعقل وكتاب الله والسنّة الشريفة ونحو ذلك.

ومن هنا فإنّني ومنذ مدّة لم أعد أذكر الإجماع أصلاً في بحوثي الفقهيّة والأصوليّة وغيرها، إلا في مواضع نادرة تستحقّ التوقّف عندها، وأدعو العلماء والمتكلّمين والباحثين للتحرّر تماماً من الإجماعات وعدم استعراضها في بحوثهم بوصفها أدلّة، إلا في حالات خاصّة لها ظروفها الخاصّة. كما أدعو كلّ القيمين على مناهج التربية والتعليم الديني إلى العمل جيداً لتحرير العقول النخبويّة من هيمنة آراء المتقدّمين، ووضع الأدلّة سلطاناً يتّبع في قضايا الفكر الديني عامّة، وقد كان غوستاف لوبون (١٩٣١م) قد قال في كتابه المشهور (سيكولوجية الجماهير)، بأنّ المحيط يلعب دوراً في تقليص ذكاء الفرد؛ لأنّه يفرض عليه قيوداً في اللاشعور أن يفكّر بطريقة محدّدة ويضحّي بفرضيّات أخرى لا يسمح المحيط باختيارها أبداً، وعلينا أن نتنبّه لمثل هذا الأمر ونحن نتعامل مع التراث الكلامي والفقهي.

فكم من مرّة واجهتُ شخصيّاً الكثير من المشتغلين بالمجال الديني ومنهم من يُعدّ من النخبة، وعندما تعطيه رأياً معيناً مع أدلّته فإنّه لا يتحمّله وينقبض وتتسارع دقّات قلبه؛ لأنّ أحداً لا يفكّر بهذه الطريقة، حتى لو كانت هناك أدلّة،

لكن عندما كنت أقول لهم مثلاً: إنّ فلاناً من العلماء قال به، كان ذلك كافياً ـ ولو كان العالم شخصاً واحداً عبر التاريخ ـ في التطمين وتهدئة النفوس وإعادة التفكير بالموضوع بوصفه فرضيّة قابلة للبحث، لا لشيء إلا لأنّه عرف أنّ عالماً واحداً قال ذلك، فما معنى هذه الحال إلا هيمنة تراث المتقدّمين والمتأخّرين على اللاشعور بل على الشعور نفسه؟!

وقبل أيّام واجهت هذا الأمر، فقد كنت أحدّث أحدهم بأنّ جابر بن حيان يوجد رأي بأنّه شخصيّة وهميّة لا واقعيّة لها، فلم يقدر على تحمّل هذا الرأي، لكنّني عندما قلت له بأنّ السيد الفاضل أحمد المددي ـ أحد العلماء البارزين الحاليّن والمتخصّصين في علوم الحديث والرجال والتراث ـ يرى هذا الرأي، تغيّرت المعادلة في اللحظة نفسها، وانقلب الموضوع، لتكون وجهة النظر هذه قابلة للبحث والتأمّل. وقد نشرنا في العدد المزدوج (٣٠ ـ ٣١) من مجلّة الاجتهاد والتجديد حواراً مع السيد المددي، أشار فيه لرأيه في موضوع جابر بن حيان أيضاً، والمجال لا يسمح بالإطالة أكثر الآن.

نعم، كلّما اقتربنا من مجال الدراسات ذات الطابع العقلي كعلم الكلام والفلسفة بدت الحاجة ماسّة لتحييد الإجماع عن الحضور في قائمة الأدلّة. إنّه بذلك ينفتح أفق الاجتهاد الإسلامي مستفيداً من تراث الأقدمين، ولكنّه غير مقلّد لهم أو خائف منهم أو وجلٍ أو مستوحش من الانفراد عنهم، عندما يسوقه الدليل وتهديه الشواهد والمعطيات، شرط التوازن النفسي في هذا المجال، وأن لا نستبدل عقدة الخوف من المشهور بعقدة التهوّر أو العدوانيّة عليهم.

٦٩٣ . تفسير المهدويّة وفقاً لنظريّة العلماء الأبرار في الإمامة

السؤال: بناءً على النظريّة التي تقول بأنّ الأئمّة علماء أبرار، والتي يعتقد بها

بعضهم اليوم، كيف يتمّ تفسير المهدويّة والغيبة؟

● لا أريد أن أتكلّم باسم الاتجاه الذي يختار اليوم نظريّة العلماء الأبرار، حتى لا أقوّلهم ما لا يقولون، لكنّني أحلّل المسألة تحليلاً صرفاً، وما يبدو لي هو أنّ هذه النظريّة لا تتحمّس، لكنّها لا تنفي بالضرورة مسألة المهدويّة والغيبة؛ لأنّ العناصر الأساسيّة التي تقوم عليها هذه النظريّة وتشكّل محور عقيدتها، هي:

١ ـ نفي العصمة المطلقة والأخذ بالعصمة النسبيّة، بمعنى أنّ الإمام هو الأقلّ خطأً بين البشر، لا أنّه الشخص الذي لا يخطأ أبداً، وأنّ خطأه قد يشمل الشؤون الدينيّة، لكنّ قوله مع ذلك ـ حيث لا يحرز الخطأ ـ هو حجّة على الناس عامّة.

٢ ـ نفي العلم بالغيب والولاية التكوينيّة، فالأئمّة بشرٌ لا يعلمون الغيب إلا بمقدار محدود جداً، وليست لهم أيّة ولاية على العالم التكويني، ولا هم وسائط في الفيض، ولا تقوم حياتهم على المعاجز والكرامات.

٣ ـ نفي العلوم اللدنية غير المكتسبة للأئمّة، بل هم أخذوا علومهم عن النبي بالتعليم البشري، وعبر الكتب والصحف التي أملاها عليهم رسول الله، كالجامعة ومصحف فاطمة وغير ذلك، وكلّ واحد أخذ علمه عن والده بشكل طبيعي غير ميتافيزيقي، ولا يمنع ذلك من حصول بعض الإلهامات لهم هنا وهناك.

٤ ـ نفي النصّ المسبق على هؤلاء الأئمّة، بل الإمام السابق يعيّن الإمام اللاحق؛ لأنّه يراه الأفضل للمرحلة اللاحقة والجامع لمواصفات الإمام.

إنّ هذا الفهم للإمامة ـ والذي يرى أصحابه أنّه الذي كان سائداً بين الشيعة في القرون الأربعة الهجريّة الأولى، لاسيما في مدرسة بني نوبخت ومدرسة قم

وشخصيات مثل ابن الغضائري وابن الجنيد الاسكافي وغيرهم، وأنّ غلبة التيار المغالي بعد ذلك أوجبت انحراف التشيّع نحو الغلوّ إلى يومنا هذا ـ إنّ هذا الفهم للإمامة لا يفرض إلغاء فكرة المهدويّة والغيبة، وإن مال إلى نفيها، وذلك:

أولاً: إنّ فكرة المهدويّة لا تساوق فكرة الغيبة، فقد يؤمن هؤلاء بأنّ المهدي يظهر في آخر الزمان لكنّه لم يولد بعد كما عليه الكثير من أهل السنّة، أو وُلد وأنّه ابن الحسن العسكري لكنّه مات وسيبعثه الله في آخر الزمان، كما هو المنسوب لبعض قدامى متكلّمي بني نوبخت من الشيعة. لكنّ المهم عندهم أنّ المهدي لا يحوي صفات العصمة المطلقة والعلم بالغيب والولاية التكوينية والعلم اللدني ونحو ذلك.

ثانياً: لا مانع أن يؤمن شخصٌ بنظرية العلماء الأبرار، لكنّه يعتقد بأنّ أحد هؤلاء العلماء الأبرار قد اختصّه الله بطول العمر والغيبة والظهور آخر الزمان، فالقائلون بنظريّة العلماء الأبرار لا ينفون بالمرّة وجود عناية إلهيّة خاصّة بهؤلاء العلماء الأبرار، بل معيار نظريّتهم هو نفي الأمور المتقدّمة التي أشرنا إليها (العصمة المطلقة والولاية التكوينية والعلم اللدني والعلم بالغيب والنصّ المسبق ونحو ذلك)، فلا مانع مبدئيّاً عندهم من أن يتصف إمامٌ بهذه الأوصاف وتخصّه العناية الإلهيّة بالغيبة.

فمن الناحية الذاتية والمنطقيّة لا مانع من الجمع بين المهدويّة والغيبة وبين فكرة العلماء الأبرار، نعم ربما نجد من يؤمن بهذه النظرية ينكر المهدوية أو الغيبة، وهذا شيء آخر، لا أنّ أصل النظريّة يفرض إنكار المهدويّة والغيبة فليلاحظ جيداً.

ولابدّ لي أن أشير إلى أنّ نظريّة العلماء الأبرار التي طُرحت ضمن ما تقدّم،

والتي أطلق عليها أصحابها اسم (نظريّة بشريّة الإمامة) يمكن أن يأخذ بها بعض الناس مع بعض التعديلات، فليس الأمر أنّك إما أن تؤمن بهذه النظريّة بشكلها المطروح أعلاه أو تذهب ناحية النظريّة البديلة القائمة، بل قد يتوصّل باحثٌ إلى حلول وسطى بين هذه النظريّات.

٦٩٤ ـ الفصل بين الدين وتفسيره، وبين الدين والإيمان

السؤال: يقول بعضهم في كلامه حول تقسيم الدين بحسب المثقفين الجُدد، وخلق فرصة أخرى للتغيير ما نصّه: (أمّا بالنسبة لي، فقد قلت وميّزت بين الدين كنصوص والدين كإيمان، وقلت بأنّ الأصل هو الإيمان، وحتى القرآن والسنّة ليسا الأصل؛ لأنّ كليهما فهم بشري، فلا يوجد في الأساس نصّ بدون تفسير، وكلّ تفسير هو بشري؛ لأنّه في النهاية يعتمد على فهم المفسّر، فلو قلنا بأنّ القرآن فكرٌ، يصبح غير مقدّس، وإذا قلنا: إنّ القرآن كلام أو كلمات، فالكلمات غير مقدّسة، وإذا قلنا: إنّ القرآن حروف فالحروف غير مقدّسة، وبهذه الطريقة فإننا نتحرّر من المقدّس، ونخلق فرصةً ومجالاً أوسع لإجراء التغيير، حفاظاً على روح الدين، وروح الإسلام، وروح الإيمان. ذلك الهامش من الحريّة والمجال سيسمح لنا أن نقول عن آيات معيّنة إنها لا تشملنا، وإنها كانت تشمل ذلك الوقت، فالقرآن كلام محمد لكن بروح إلهيّة، وقولنا بفصل الدين عن الإيمان يمكّننا من الوصول إلى جوهر الدين، فالإيمان كجوهرة في القلب، والدين تعبير ثقافي عن الإيمان، الدين عقائد وأحكام وأخلاق، ولا يمكن الوصول إلى الجوهرة إلا بكسر الصدف، أو كسر الدين للوصول إلى الجوهرة، وإحياء الدين هو إحياء الوجدان، لا نريد شعائر خاوية، نريد الاهتمام بالدين لأنه ضروري للحياة، وهذا

يتمّ من خلال إزالة القشور للوصول إلى الدرّة. إنّ القول بوجود فاصلة بين الواقع وفهمنا للواقع تنتج عنه حقيقة مهمّة، وهي أنّ جميع الحقائق نسبيّة، حيث لا يمكن القول: إنّ فهمي للواقع حقيقة مطلقة؛ لأنّ الواقع منفصل عن الذهن، فما هو موجود لدينا إنّما هو تفسير للواقع، والتفاسير مختلفة باختلاف البشر وفهومهم المتعدّدة. لذلك يصبح والحالة هذه إنّ جميع الفهوم صحيحة، فلكلّ إنسان حقيقته التي تتلائم وتتوائم مع فهمه للواقع الخارجي متأثراً بالعوامل الذاتية له مثل الثقافة والمحيط الذي يعيش فيه، فالأمّي ليس مثل المثقف، عليه تصبح لدينا حقائق متعدّدة، مما سيفتح الباب للتعدّدية، التي تشمل التعدّدية الدينية، مثل المسيحية واليهودية والبوذية وجميعها على حقّ). ما هو رأيكم شيخنا حول هذا الكلام. ودمتم في رعاية الله تعالى.

● هذه الطروحات الموجودة في هذا النصّ هي عموماً خلاصة لبعض طروحات رجال الإصلاح الديني في العصر الحاضر (سروش ـ ملكيان ـ شبستري..) والتي لطالما كرّروها وركّزوا عليها، وهي تحتوي بعض المفاهيم الصحيحة، وبعض الاستنتاجات غير الدقيقة.

١ ـ إنّ فهم الإنسان للدين ـ كفهمه لكثير من الأشياء الأخرى ـ قد يطابق الدين والواقع، وقد لا يطابقهما، وهذا شيء صحيح، لكن هل يعني هذا الجزم بالتغاير بين الدين وفهمه، كما توحيه بعض هذه المقولات التي تنطلق من إمكان التغاير إلى واقعيّة التغاير، ومن حصول التغاير في الجملة (الجزئي) إلى إعلان التغاير بالجملة (الكلّي)؟

مثلاً إنّ نظريّة فرويد في علم النفس التحليلي هي فكرة موجودة في العقل الإنساني، وهي قد تطابق الواقع وقد لا تطابقه، وهذا صحيح؛ لكن هل يمكن

بهذا المقدار من المعطيات أن أقول: إذاً فعلم النفس التحليلي الفرويدي شيء يختلف عن الواقع؟ هل هذا صحيح؟ وهل كلامي بهذه الطريقة منطقي أو أنّني وقعت في قفزة ولو جزئيّة؟

لاحظوا معي أنّ الفكرة تريد أن تقول لرجال الدين بأنّ فهمكم للدين قد لا يكون متماهياً مع الدين نفسه، فعليكم أن لا تقدّموا فهمكم على أنّه الفهم النهائي وأنّه الدين بنفسه وتمامه لا غير، وعلى أنّه التفسير الحصري الوحيد.. هذا كلام صحيح، ويبقي الباب مفتوحاً أمام الاجتهادات على سعتها ورحابتها، لكنّ هذا الكلام لا يمكن من خلاله أن أقول لهم في جملةٍ ثانية: إنّ فهمكم للدين غير الدين.. إذاً فأنتم لستم الدين. إنّ الجملة الثانية هذه تختلف عن الجملة الأولى، والجملة الأولى لا تنتجها، ففي الجملة الأولى أُثبِت إمكان التغاير، لكنّني في الجملة الثانية أُثبت واقعيّة التغاير. ولنا أن نعبّر بتعبير آخر: في الجملة الأولى أُثبتُ التغاير النسبي (الجزئي)، وفي الجملة الثانية أنا أُثبتُ التغاير التام الكلّي.

غيّروا التعابير لنكتشف سويّاً أنّ هناك خطأ ما قد حصل: افرضوا أنّ مكان كلمة (الدين) توجد كلمة (الحقيقة)، الآن نحن نقول للبشر: إنّ فهمكم للحقيقة قد يطابقها وقد لا يطابقها، فلا تدّعوا احتكار الحقيقة.. لكنّ هذه الجملة لا تعني: إنّ فهم البشر للحقيقة ليس هو الحقيقة دائماً وأبداً؛ لأنّ الفكرة الأولى لا تولِد من رحمها الفكرةَ الثانية إلا بمعنى أنطولوجي يتفق عليه الأكثر، وهو إنّ الحقيقة واقع عيني خارجي بينما فهمي للحقيقة واقع ذهني في أفق عقل الإنسان، وهذا صحيح إلا على بعض النظريّات الفلسفيّة التي ترى التماهي حتى بالمعنى الوجودي، ومجال شرحه غير مناسب هنا.

والنتيجة: إنّ فتح باب إمكان اللاتطابق بين المعرفة والواقع، لا يساوي وقوع

اللاتطابق على طول الخطّ، بل يحتوي ذلك قفزةً غير مبرّرة، أو طفرةً غير مبرهنة.

٢ ـ إنّ الفكرة أعلاه قد يتمّ تفسيرها بأنّ فهم كلّ شخص منّا هو فهم محدود للحقيقة إمكاناً، فهو يرى جزءاً من الحقيقة وقد لا يرى الجزء الآخر، الأمر الذي يُنتج درجةً من النسبيّة المعرفيّة، وهذه النتيجة لا ضير فيها إمكاناً، بمعنى أنّ المفروض أنّ كلّ شخص وصل إلى حقيقةٍ ما أن يقرّ غالباً أو على الدوام بإمكان أنّ هناك أطرافاً للموضوع لم ينتبه إليها، وأضلاعاً لهذه الحقيقة لم يرها، ولكنّ هذه الفكرة لا تعني أنّه أخطأ في رؤيته لما رآه من أطراف هذه الحقيقة، فهناك فرق بين أن لا ترى الحقيقة كاملةً وبين أن لا تراها أبداً، وكأنّ بعض الناقدين ينطلق من محدوديّة إمكانات العقل الإنساني في رؤية الحقائق ليقول بأنّ رؤية الإنسان للحقيقة غير نهائيّة، فقد يخفى عليه جانب ما، حسناً هذا شيء جميل، لكنّه يعني أنّ على الإنسان أن لا يدّعي فهم الحقيقة من جميع زواياها فهماً مطلقاً، وهذا غير أن نسلبه الحقّ في ادّعاء أنّ المقدار الذي رآه من الحقيقة هو حقيقيٌّ بالفعل من وجهة نظره. وهذا تماماً كما هي حالة صاحب النصّ أعلاه في اقتناعه بحقّانية فكرته هذه، حتى لو كانت من وجهة نظره غير نهائية، ولا تستوعب المشهد كلّه.

٣ ـ قد يريد القائل في النص أعلاه أنّ هذا المشهد المعرفي يفرض على الإنسان أن يتنازل عن بعض ألوان اليقين الجازم في كثير من حالات المعرفة، وربما أكثرها؛ لأنّ واقع التحوّل المعرفي الإنساني يفرض عليه هذا التواضع، وهذا شيء أوافق عليه تماماً في أكثر حالات المعرفة، نعم فواقع تجربة العقل الإنساني تؤكّد لنا أنّ الإنسان تخفى عليه جوانب من الحقيقة، وقد تختلط أمامه الحقيقة ببعض الباطل، فيخرج بنتائج تجمع بين الحقّ والباطل، وهذا ما يترك أثره على نوعيّة

يقينه بالأشياء، فبدل ذلك اليقين الدوغمائي الجزمي الذي يرى وكأنّ الحقيقة صارت في يده قطعاً جزماً يقيناً بلا نقاش ولا خلاف و.. يصبح لديه يقين موضوعي يحتمل معه أنّه مخطئ ولو بدرجة الواحد من الألف، دون أن يعني يقينه هذا أنّه على شكّ، وهذا شيء سبق أن دافعنا عنه في أكثر من مناسبة، وتعرّضت له أيضاً في كتابَيَّ: (التعددية الدينية) و(مسألة المنهج في الفكر الديني).

٤ ـ من الطبيعي أنّ فهم الإنسان للدين يختلف عن الدين نفسه إمكاناً، فقد يتطابق فهمي للدين مع الدين وقد يختلف، وهذا أمرٌ طبيعي، لكنّ السؤال هو ما هو العمل في هذه الحال؟ وأساساً هل تختصّ هذه الحال بالدين؟ إنّ هذه الحال ـ وفقاً للأصول المعرفيّة نفسها ـ لا تختصّ بالدين، بل تشمل مختلف العلوم الطبيعية والإنسانيّة أيضاً، بما فيها الدراسات الفلسفية الوجوديّة والمعرفيّة، التي تستوعب هذه الفكرة نفسها..

لكن ما هي النتائج؟ وبعبارة أخرى: مجرّد أنّ فهم الدين قد يتطابق وقد يختلف مع الدين لا يعني أنّ الدين صار بلا معنى؟ تماماً كالعلوم الطبيّة والكيميائية والفيزيائية والاجتماعية والنفسية التي تخضع لهذا المنطق الفلسفي نفسه، ما هي النتيجة التي يفترض أن نخرج بها عمليّاً من وراء هذا الاستنتاج الفلسفي؟ هل هي التحرّر من الدين؛ لأنّ فهمنا له يختلف عنه إمكاناً أو دائماً، ومن ثمّ يُفترض أيضاً التحرّر من جميع العلوم؛ لأنّ فهمنا لواقعيّاتها وما تحكي عنه يختلف إمكاناً أو دائماً عن واقعيّاتها نفسها؟! فلماذا في العلوم الإنسانية والطبيعية كنّا منسجمين بين فكرتنا والعمل على وفقها، بينما عندما يصل الأمر إلى الدين تصبح هذه الفكرة الفلسفية سبباً في التخلّي عن الدين لصالح الإيمان

(بصرف النظر عن الخلاف في تفسير الفرق بين الدين والإيمان)؟ هذا أمرٌ يحتاج إلى تفسير فلسفي واضح غير المقولات العامّة في النصّ أعلاه..

إنّني هنا لا أبحث في صحّة فكرة الفصل بين الدين وفهمه، بل أبحث في النتائج التي تنجم ـ عمليّاً ومنطقيّاً ـ عن هذا الفصل، فما طرحه النصّ أعلاه يوحي بأنّ النتيجة في المجال الديني هي التحرّر من الدين، وهذا يعني فلسفيّاً أنّه يُفترض أيضاً التحرّر من علوم النفس والاجتماع والآثار والحفريات والطبّ والتاريخ والجغرافيا وغيرها؛ لأنّ البنية الفلسفيّة للموضوع واحدة، فهي لا ترجع للدين، وإنّما ترجع لإمكانات العقل البشري في فهم الأشياء، وهذا لا فرق فيه بين الدين وغيره. فلماذا لا نتعامل بنفس الطريقة مع سائر العلوم والحقائق؟

إنّني أعتقد بأنّ نتائج الفكرة أعلاه واضحة وبسيطة ومحدّدة، وهي أنّ البحث الديني مثله مثل سائر الأبحاث، يمكن أن يقع في الخطأ ويمكن أن يصيب الحقيقة، وأنّه لا يوجد تفسير نهائي للدين، بل يظلّ الأمر مفتوحاً على جهود جديدة للعقل الإنساني ليفهم الدين من خلالها ويطوّر فهمه لما سبق، وقد تكون نتيجة التطوير تعديلاً في الفهم السابق أو حذفاً أو إضافةً أو تغييراً لمواقع الأفكار أو نحو ذلك، وهذا ما يفرض ـ بعد الأخذ بعين الاعتبار محدوديّة الإمكانات العقليّة من الناحية العمليّة ـ إعادة تكوين مفهوم اليقين في المجال الديني، والتوقّف عن احتكار الحقيقة، والاستعداد الدائم للمراجعة النقديّة؛ لأنّ هذا الاستعداد هو نتيجٌ طبيعي لهذا البُعد المعرفي.. لكنّ كلّ ما سبق لا يعني استحالة المعرفة الدينيّة كما توحيه كلمات بعضهم، ولا يعني عبثيّة المعرفة الدينيّة، ولا يعني سدّ باب العلم والعلمي في المعرفة الدينيّة، ولا يعني إثبات التغاير بين

فهمنا للدين والدين نفسه ولو ببعض جوانبه، فإذا قلت لك بأنّني قد أخطأ في كلامي، فهذا لا يعني أنّني أقرّ لك بأنّني أخطأت في كلامي بالفعل.. هذه هي ملاحظتي على القفزات التي تقع فيها هذه الأفكار التي تنطلق من أمور صحيحة في بعض الأحيان. ومن ثمّ فنقد المعرفة الدينيّة لا يصحّ بهذا المقدار من الجهود الفلسفيّة، نعم استحالة الفهم التاريخي واستحالة علم التاريخ هي نظريّة تؤثر تماماً على المعرفة الدينيّة النصيّة، وهذا موضوع آخر.

٥ ـ إنّ انطلاق النصّ أعلاه من الأفكار المتقدّمة إلى فكرة أنّ الدين لا يشملنا اليوم، ولو ببعض جوانبه، هو من نوع الطفرات الخطابيّة في تقديري، فما علاقة هذا الموضوع بتلك الفكرة أساساً، إنّ الفكرة المتقدّمة تنتمي إلى المجال المعرفي، بينما الفكرة الثانية تنتمي إلى المجال الوجودي، وقد خلط النصّ أعلاه بين المجالين، فقد أكون غير مؤمن بالنسبيّة بكلّ معانيها، ومع ذلك أعتقد بأنّ نصف ما في النصوص الدينية لا يشملني الآن، وأنّه نزل لأجل ثقافة ذلك الزمان، ولمعالجة وقائع ذلك الزمان، فأيّ علاقة بين القضيّتين حتى يربط النصّ أعلاه بينهما؟ وقد أكون مؤمناً بنسبيّة الفهم لكنّني أرى النصّ يحكي عن اللاتناهي الزمكاني في خطابه. أرجو التأمّل جيداً.

٦ ـ إنّ خروج النصّ أعلاه ممّا تقدّم باستنتاج يرى تصحيح جميع التفاسير الدينيّة، هو نقض حقيقي لأصل الفكرة التي قام عليها هذا النصّ، دون أن ينتبه صاحبه للتناقض الذي وقع فيه، فهو يقول بأنّ فهم الواقع غير الواقع، ثم في النهاية يقول لنا بأنّ كلّ التفاسير للدين صحيحة، فما معنى أنّها صحيحة؟

أ ـ إذا كان المعنى أنّها تتماهى مع واقع الدين، فهذا يعني تطابق الواقع مع فهمه، وهو نقض لقانون تغاير الواقع مع فهمه (طبعاً غير المعنى الأنطولوجي

لهذه الكلمة، كما قلنا قبل قليل)، فضلاً عن أنّ معناه وقوع التناقض في الخارج في بعض الأحيان عندما تكون الفهوم متناقضة.

ب ـ وإذا كان المقصود من كونها صحيحة، هو أنّها تعبّر عن التجربة الثقافية للمفسّرين، فهذا كلام منطقي، لكنّه لا يعبَّر عنه بكلمة (صحيحة)، لاسيما وأنّ الدين ليس تشريعات فقط، حتى نَصِفَ التشريعات المختلفة جميعاً بالصحّة نتيجة اختلاف الظروف.

ج ـ وإذا قصد أنّ هذه التفاسير معذورة أو تحوي جميعاً قدراً من الصحّة، لا أنّها كلّها صحيحة تماماً، فهذا ممكن من حيث المبدأ، لكنّه موضوع آخر مختلف تماماً عمّا نحن فيه، فهو خلط بين التعدّدية بمعنى العذر، والتعدّدية المعرفيّة الإيبستمولوجيّة التي يقدّمها لنا النصّ نفسه في أغلب فقراته، كما أنّه خلط من ناحية أخرى بين التعدّدية بمعنى توزّع الصواب على الأفكار توزّعاً نسبيّاً، والتعدّدية بمعنى صواب تمام الأفكار، فالنصّ وضعنا في التباس مفهومي واضح.

٧ ـ إنّ قول النصّ أعلاه: (فلو قلنا بأنّ القرآن فكرٌ، يصبح غير مقدّس، وإذا قلنا: إنّ القرآن كلام أو كلمات، فالكلمات غير مقدّسة، وإذا قلنا: إنّ القرآن حروف فالحروف غير مقدّسة، وبهذه الطريقة فإننا نتحرّر من المقدّس)، هذا الكلام ربما يكون فيه تبسيط للأمور، فالمقدّس في القرآن ليس صفحاته ولا أوراقه، ولا فهمنا له بما هو فهم، وليس حروفه وليس كلماته، إنّما المقدّس في الحقيقة ـ من وجهة نظر أهل الأديان ـ هو الله، وأنّ هذا الكلام تعبير عن إرادة الله المقدّسة، فلو أنّك فصلت القرآن عن الله، لم يعد يحظى بقدسيّة في الدين، ولو أنّك أوصلت خطاب الله للناس بلا قرآن، لكان الخطاب مقدّساً أيضاً، فتصوير

المشهد بأنّ المقدّس هو الأوراق أو الحروف هو تصوير تبسيطي، فهذه الأوراق ليست إلا طرقاً ووسائل للمقدّس الحقيقي الذي يرجع في واقعه وروحه إلى الله، الذي يعبّر عن قدس الأقداس، وأنّه السبّوح القدّوس.

فالعلاقة المقدّسة تقع خلف الأحرف في الحقيقة، إلا إذا كان النصّ أعلاه لا يؤمن بالله بوصفه مقدّساً، أو لا يؤمن أساساً بانتساب القرآن إلى الله، فهذا أمر آخر. وإلا فليسمح لي النصّ أعلاه أن أبسّط الأمور على طريقته على المقلب الآخر وأقول: لماذا يُدان من يقتل البشر، إنّ اللحم ليس مقدّساً والعظم ليس أمراً مقدّساً، فالحيوانات عندها لحم وعظم، والدم ليس مقدّساً، فأين المشكلة في الموضوع؟! إنّ القضية تكمن خلف هذه العظام والدماء، في العلاقة المقدّسة بينها وبين الروح، وهذا بالضبط ما نراه في القرآن، نعم إذا كان الشخص هو في الحقيقة لا يؤمن بالقرآن فهذا أمر آخر. ولا أدري لماذا يقدّس الإنسان إذاً وتقدّس حرّيّته؟! وليس هو سوى مجموعة من لحم وعظم ودم وأعصاب.. إنّني بهذه الطريقة يمكنني تسخيف مئات الأفكار عند الجميع!

والخلاصة: قد أتفق مع هذا النصّ في بعض الغايات التي يريدها، لكنّني أختلف معه في المنهج، وفي طريقة الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى، وفي كيفية تنظيم المقدّمات، وفي طريقة الاستنتاج غير السليمة، وفي توسعة دائرة النتائج.

٦٩٥ . مديات الحاجة للمهدويّة لو تطوّرت البشرية وأصلحت أمورها

◄ السؤال: أستاذنا الكريم جزاك الله خيراً على أجوبتك الشافية. عندي سؤال يختلج في صدري منذ فترة، فهناك أطروحة تقول بأنّ الإنسان إذا أخذ بالدين واستفاد من جميع إيجابيّاته، وأضاف إليها التقدّم المادي والمعنوي، وقام بتطويرٍ

مستمرّ لهذا الدمج الحضاري بين المادي والمعنوي وبين العلم والدين، ومعالجة مستمرّة للثغرات والمشاكل التي تنجم عن ممارسة هذا النظام على أرض الواقع. أقول: في حال تحقّق مثل هذا الافتراض ونجاحه واقعيّاً، هل هناك حاجة لأطروحة المهدويّة التي نادى بها الإسلام كخاتمة منطقيّة لنهاية التاريخ؟

● هذا السؤال يتبع جوابُه طريقةَ فهمنا لقضيّة المهدويّة:

١ ـ فإذا فُهمت في سياق الإصلاح الإنساني والأخلاقي والاجتماعي وإقامة العدل والحقّ ورفع الظلم بكلّ أنواعه عن البشر، وتطبيق تعاليم الدين الحنيف والقيم الأخلاقيّة والروحيّة السامية والنبيلة، وتعالي وتكامل نفوس الناس على هذه الصعد، فإنّ سؤالكم سوف يستبطن الجواب عن نفسه، فلن تكون هناك ضرورة حينئذٍ لقضيّة المهدويّة بهذا المعنى.

إلا أنّ الكلام يقع في تحقّق هذه الظاهرة بمستواها المهدوي في ظلّ عدم وجود الإمام المهدي، حيث قد يقول لك الطرف الآخر بأنّ تحقّق هذه الحال مجرّد فرض لا واقعيّة له في ظلّ عدم وجود الإنسان الكامل المعصوم، وعليك أن تثبت إمكان ذلك وقوعاً ـ وعلى مستوى العالم كلّه كما هي فرضيّة المهدويّة ـ لا تقديم مجرّد افتراضات.

٢ ـ وأمّا إذا فُهمت في سياق أمر أبعد بكثير ممّا تقدّم، وأنّ المهدويّة نشأةٌ أخرى للإنسان تمثل إحدى مراحل العبور من الدنيا إلى الآخرة (من الشهادة إلى الغيب) أو تمثّل مرحلةً برزخيّة:

أ ـ كما فهم جماعةٌ ذلك من بعض كلمات العلامة الطباطبائي (انظر: تفسير الميزان ٢: ١٠٨ ـ ١٠٩)، وهناك كلام كثير هنا وهناك في موقف العلامة الطباطبائي من فكرة الإمام المهدي، حتى أنّ بعضهم يتهمه رحمه الله بإنكار

المهدويّة الشيعيّة، وأنّه لهذا لا نجد للمهدي ذكراً عنده كما ينبغي، وهناك من دافع عنه في ذلك، والكلام طويل والقضيّة بحاجة لدراسة واسعة في كلامه وكتبه رضوان الله عليه، وتُنسب له رسالة مهمّة في نقد كلام المنكرين للمهدويّة، لكنّ فهمه الفلسفي والعرفاني للمهدويّة ربما سبّب لبعضهم التباساً.

والكلام عينه جرى أيضاً في المعروف من مذهب الشيخ الأحسائي رحمه الله، في غير واحدٍ من كتبه، حول فرار الإمام المهدي من الدنيا الكثيفة إلى النشأة اللطيفة الحاوية لنحوِ تجرّدٍ، والتي تُعدّ عنده ألطف من الدنيا بسبعين مرّة، والتي وصلها الإمام سريعاً بينما يسير الخلق إليها ببطء، فظهوره هو وصول الخلق إليه في ذلك العالم لا ظهوره في الخلق في هذا العالم الدنيوي الكثيف، ووصولهم هو قيامه وظهوره.

ب ـ وكما يلوح ذلك ـ أي نظريّة البرزخيّة المهدويّة ـ من كلمات بعضهم، حيث يرون أيضاً أنّ جملة من الآيات التي حسبها المسلمون من نصوص القيامة ويوم الآخرة هي نصوص الطور المهدوي..

إذا فُهمت المهدويّة بهذا المعنى، وأنّه يكون للإمام المهدي دورٌ تكوينيّ واقعي فيها بحكم هيمنته على العالم تكويناً، وأنّها مسار تكويني للخلق، لا ظهور مصلحٍ اجتماعي، فإنّ الصورة ستختلف تماماً، ومن ثم لن يكون بالإمكان، حتى لو أصلحنا البشر بالشكل المعتاد، تحقيقُ هذه النشأة المرتبطة ـ وفق هذا التفسير ـ بحضور الإنسان الكامل الجامع للصفات والأسماء، ومسيرة الخلق نحوه.

فأنت هنا لا تتكلّم عن شؤون إدارية وتربويّة وأخلاقيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة، بل تتكلّم عن ولادة تكوينيّة أخرى للإنسان يتصل فيها الغيب بالشهادة اتصالاً جديداً، ويُعاد إنتاج العالم كلّه إنتاجاً تكوينيّاً مختلفاً، فإذا صحّ

هذا الفهم للمهدويّة، فسوف تظلّ المهدويّة ضرورةً، ولن يُغني عنها الإصلاح الاجتماعي ونحوه.

وأمّا أنّ الصحيح ما هو، فما أفهمه من فكرة المهدويّة في تراث المسلمين هو المعنى الأوّل، وأراه الأوفق بالنصوص، وأمّا هل يتمكّن البشر من تحقيق العدالة الأتمّ والتكامل الإنساني الأكمل على مختلف الصعد دون وجود الإمام، فهذا يحتاج لإثبات، وإلا فسيظلّ مجرّد افتراض، والافتراضاتُ لا تُثبت نفسَها.

وهذا الكلام كلّه إنّما هو في منطق الضرورات، لكن لنفرض أنّ المهدويّة لم نتمكّن من إثبات كونها ضرورة، إلا أنّ هذا لا يُثبت بطلانها، وأنّها لن تقع، فنفي الضرورة عن وجود شيء بهذا المعنى، لا ينفي تحقّقه الخارجي ما دام خياراً من الخيارات.

٦٩٦ . منهج التعامل مع علم العرفان الإسلامي

السؤال: من خلال محاضراتك عن الولاية العرفانيّة وجولتك في كتبهم، كيف ترى المشهد الآن؟ فهل ما تزال تجد نفسك أقرب إلى الفقهاء في فهمك لهم أو افترقت عنهم كثيراً؟

● المحاضرات المتواضعة التي ألقيتُها لم تكن تعبّر سوى عن محاولة بسيطة لتوضيح بعض الأفكار التي طرحها العرفاء والمتصوّفة في موضوع الولاية والإنسان الكامل، ولكن لأنّنا غير معتادين على أن يقوم شخص غير مقتنع بفكرة، بشرحها بطريقة حيادية وكأنّه يتماهى مع أنصارها والمدافعين عنها، لهذا قد نظنّ أنّ مثل هذه المحاضرات تعكس اقتناع صاحبها بما جاء فيها. والحقيقة إنّ الأمر ليس كذلك، فكثيرٌ ممّا جاء في نظريّة الإنسان الكامل والحقيقة المحمديّة

التي طرحها المتصوّفة والعرفاء مازلت لا أعتقد به، ولم يتوفّر لي دليل مقنع عليه، ولم أحظَ على المستوى الشخصي بكشف ولا شهود يُثبتانه، ولم أجد في النصّ القرآني شيئاً مقنعاً فيه، ولا في متواتر أو يقيني السنّة الشريفة شيئاً مثبتاً له، بل لعلّ ما رأيتُه في كتاب الله هو إلى العكس أقرب.

لكنّ هذا لا يمنع أن تكون هذه النظريّة وجهة نظر محترمة جداً، وعلينا توضيحها بوصفها رؤية في فهم العالم والوجود والإنسان والدين أيضاً، وأن ندافع عن حقّ أصحابها في طرح أفكارهم، حتى لو لم تكن مقنعةً بالنسبة إلينا.. هذه هي القضيّة.

ولا أعتقد بأنّني أقرب إلى منهج الفقهاء، فالموضوع ليس موضوع الفقهاء، وأنتم تعرفون أنّ لديّ ملاحظات كثيرة على مناهج الفقهاء في فهم النصوص وغيرها، بل هو موضوع منهج فهم النصّ الديني تارةً، ومدى جدّيّة الأدلّة العقليّة التي تطرح في هذا الموضوع أو ذاك تارةً أخرى بعد استبعاد ادّعاءات المتصوّفة بوصفها حجّةً لهم وعليهم، حيث لم يحصل لنا شهود أو كشف مشابه لما حصل لهم.

وما زلت مقتنعاً بأنّ العرفاء والمتصوّفة أبدعوا في الجانب الروحي من الإسلام، كما أثاروا الكثير من الأفكار الجميلة والرائعة التي تبقى (جميلاً) لهم في رقابنا، لكنّ إثبات جملة من نظرياتهم ـ بعيداً عن العرفان نفسه وأدبيّاته والثقة النفسيّة بما يقولون ـ تبدو غير مقنعة، مهما حاولوا أن يقدّموها على أنّها فتوحات كبيرة في ميدان المعرفة.

ونصيحتي الأخويّة لكلّ إخواننا الذين يميلون إلى الفضاء العرفاني والصوفي: أن لا يبنوا فكرهم على الإعجاب، ولا على الذوبان في أشخاص مهما

كانوا كباراً، ولا على الثقة بآخرين لم يثبت أنّ قولهم حجّة عند الله، ولا على الانجذاب العاطفي، ولا على الخلط بين العرفان والفلسفة؛ لأنّهم قد يُسألون عن ذلك أمام الله في بناء عقائدهم وتصوّراتهم وفهمهم، فإذا نجحوا في التحرّر التام، فهناك عليهم أن ينظروا بعيون فاحصة وجريئة: هل ما قاله (الأعاظم والأفاخم) يوجد عليه دليل حقّاً، وليس فقط قال فلان بأنّ عليه دليلاً مقنعاً؟! لأنّ جماليّة فكرة لا تعني دوماً أنّها صحيحة، فالعنصر الجمالي هو أحد عناصر الصحّة في الأفكار والمشاريع، وليس العنصر الوحيد، وهذه بعينها مشكلة بعض الحداثويّين الذين يكتفون للاقتناع بفكرة غربيّة بجمالها ورونقها، وقد يقتنعون بها بقوّة لكنّهم لا يملكون أبسط دليل عليها؛ لأنّها نفذت إلى نفوسهم بفعل عوامل متعدّدة وتجذرت نتيجة عناصر متواشجة وليس نتيجة عملية استدلاليّة بحثية فقط.

وليراجع بعض الإخوة أنفسهم هل اقتنعوا بهذه الأفكار الكبيرة في العرفان وغيره عن دليل حقيقيّ أو نتيجة انبهار وإعجاب ـ أحياناً ـ نشأ عن وضع نفسي خضع له صاحبه عند الخوض في هذا النوع من العلوم المُبْهِرة بطبيعتها ولغتها؟ فإذا عثروا على الدليل المقنع فليأخذوا به وليعضّوا عليه بالنواجذ، وإلا فلتكن لهم الجرأة أن لا يدافعوا عن كشفٍ لم يروه، ولا عن شهود لم يعيشوه، فهذا تقليد محض مذموم في مثل هذه العلوم. نعم، إنكار ما قاله المتصوّفة والعرفاء والقطع بعدم واقعيّته أمرٌ غير صحيح ما لم نملك دليلاً على ذلك.

٦٩٧ . تساؤلات أخرى جديدة حول الولاية التكوينية

السؤال: ١ ـ **في معرض الحديث عن الولاية التكوينيّة لأهل البيت**عليهم السلام،

يقول أحد العلماء: (قد يراد منها: إنّ الله جعل لهم الولاية على الكون، بمعنى أنّ زمام أمر العالم التكويني بأيديهم، ولهم السلطة التامة على جميع الكائنات بالتصرّف فيها كيفما شاؤوا إعداماً وإيجاداً، ولهم أن ينقلوا الشمس من المشرق إلى المغرب وأن يزيلوا الجبال.. إلا أنّ هذا ما لم يقم عليه دليل). لكن يعلّق البعض على هذا بأنّ أهل البيت عليهم السلام لا يمكن أن يتحرّكوا إلا في خطّ مشيئة الله ورضاه، وهذا ما لا يختلف فيه إثنان، والله عز وجل يقول: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، فما ردّكم على هذا، وكنّا قد قرأنا لكم أنّ هذا المفهوم للولاية التكوينيّة لم يثبت عندكم أيضاً؟

٢ ـ ذكرتم في جواب سابق أنّكم لا تعتقدون بالولاية التكوينيّة، وأنّ الذي يُثبتها هو المطالَب بالدليل، لكنّ ثبوت الولاية وعدم ثبوتها يحتاج معاً إلى دليل، فكيف نفيتموها بلا دليل أيضاً؟!

٣ ـ نقلتم عن السيد الحائري أنّه لا يرى الولاية التكوينية بمعنى الواسطة في الفيض وإدارة العالم وتسييره أمراً ثابتاً، فهل يمكن أن تحيلونا على مصدر لهذا الكلام؟

● يمكن الجواب عن الأسئلة الثلاثة على الشكل الآتي:

١ ـ هذه المناقشة للكلام الذي نقلتموه أعلاه عن أحد العلماء غير صحيحة بنظري القاصر؛ وذلك أنّ مجرّد كون فعل النبي والأئمّة بأمرٍ من الله لا يثبت أنّهم صاروا يملكون قدرة التأثير في العالم، فأنت الآن لا يصدر منك تكويناً إلا ما يمكّنك منه الله سبحانه، ولو شاء لسلبك قدرتك في لحظةٍ واحدة؛ إذ لا حول ولا قوّة إلا به جلّ وعلا، لكنّ هذا لا يُثبت أنّ الله منحك قوّة رفع ألف طنّ من الحديد بيديك مثلاً، فنحن لا نبحث في أنّ النبي وأهل البيت هل يمكنهم أن

يسيّروا الجبال بإذن الله، فهذا ممكن، بل أنت يمكنك أن تسيّر الجبال والسماوات لو أذن الله بذلك، فلو أذن الله لك لكان معنى هذا أنّه وفّر لك القدرة على ذلك، إنّما الكلام في أنّ الله هل أَقْدَرَ النبيَّ وأهلَ البيت وأذن لهم تكويناً وأعطاهم المُكنة أن يسيّروا الجبال والكواكب وغير ذلك أو لا؟ هذا هو محلّ البحث والذي ينبغي إقامة الدليل عليه.

ولكي أوضح أكثر، فإنّ ما قاله هذا العالم يقصد منه أنّه لم يثبت أنّ الله منح أهل البيت قدرة التحكّم في العالم، فلا يصحّ أن نجيبه بأنّ قدرة تحكّمهم تكون بإذن الله، فنحن نبحث في هذا الإذن نفسه هل صدر أو لا؟ وهذا الإذن ليس إذناً تشريعيّاً، فنحن لا نبحث هنا في الفقه، وإنّما المراد منه الإذن التكويني والتمكين والإقدار الفعلي الواقعي على ذلك، وهذا يحتاج لدليل، فإذا لم يثبت بدليل أنّ الله أقدرهم قلنا لم يثبت لهم هذا المعنى للولاية التكوينيّة.

٢ ـ وبناء عليه، فأيّ معنى أخذناه للولاية التكوينية، فنحن أمام ثلاث حالات:

أ ـ أن نعثر على دليل يثبت هذه الولاية، بهذا المعنى أو ذاك، وهنا نتبنّى القول بالولاية التكوينيّة بمقدار ما أثبته الدليل.

ب ـ أن نعثر على دليل ينفي الولاية التكوينية بهذا المعنى أو ذاك، فهنا نتبنّى القول بعدم الولاية التكوينيّة بمقدار ما نفاه الدليل، وهذا هو الثابت عندي للولاية التكوينية التي تكون بمعنى الواسطة التامّة في الفيض، فإنّ النصوص القرآنيّة ومعها جملة من النصوص الحديثية تنفي هذا المعنى، وقد سبق أن ألمحتُ لذلك في بعض المواضع مثل ما ذكرتُه عند الحديث عن علم الغيب للنبي والإمام (راجع: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٩٣ ـ ٩٦، السؤال

رقم: ٢٢).

بل إنّ بعض العلماء ـ مثل السيد كاظم الحائري ـ يرى أنّ الدليل القرآني قد قام على عدم امتلاك النبيّ وأهل البيت قدرة فعل ما يريدون في العالم، حيث يقول حفظه الله: (.. أمّا لو أراد القائلون بالولاية التكوينيّة أنّ المعصوم عليه السلام، يتمكّن دائماً أن يفعل ما يريد، أي لا يعجز عن أيّ شيء، فهذا خلاف صريح القرآن..) (كاظم الحائري، الإمامة وقيادة المجتمع: ١٤٨ ـ ١٤٩).

ج ـ أن لا نجد دليلاً يُثبت الولاية التكوينية، ولا نجد في المقابل أيّ دليل ينفي هذه الولاية، وفي هذه الحال يلزمنا عدم الاعتقاد بالولاية التكوينيّة، إذ لا دليل على تبرير هذا الاعتقاد، كما يلزمنا ـ للسبب نفسه ـ عدم الاعتقاد بعدمها، وعليه فالمطلوب هو القول بأنّها صفة أو سمةٌ لم تثبت للنبي أو للإمام، ولهذا قلتُ في جوابي السابق بأنّ القائل بالولاية التكوينية هو المطالَب بالدليل؛ لأنّه يدّعي حيثية وجوديّة إضافيّة، ولأنّه لو لم يُقم دليلاً على ادّعائه وجود هذه الخاصية الوجودية الإضافية في النبي أو الإمام، فإنّ الأصل العلمي هنا هو عدم ثبوتها، فنحن هنا وإن لم نقدر على نفيها في هذه الحال، لكنّ القائل بها غير قادر على إثباتها، فيكون الموقف العملي لصالح النافي أكثر منه لصالح المثبت؛ لأنّ النافي يمكنه أن يقول لم تثبت هذه الخاصية الإضافية للنبي، فلا يلزمني الاعتقاد بها، ولا يمكنني نسبتها للدين بلا دليل، فتبقى مجرّد احتمال واقعي لا أكثر.

٣ ـ إنّه يمكن مراجعة مواقف السيد كاظم الحائري رعاه الله في موضوع الولاية التكوينية في كتابه المعروف (الإمامة وقيادة المجتمع: ١٣٥ ـ ١٥٣)، وقد ذهب ـ إضافة إلى نفيه المعنى المتقدّم للولاية التكوينية كما نقلنا نصّه ـ ذهب إلى عدم ثبوت الولاية التكوينية بمعنى الواسطة في الفيض وعدم ثبوت عدمها،

حيث قال أيضاً: (.. قد يكون المراد بالولاية التكوينيّة أنّ الله عزّ وجلّ فوّض العالم وما يجري فيه إلى الإمام عليه السلام، فالإمام هو الذي يُسيّر الأحداث، فإن كان هذا هو مقصود القائل بالولاية التكوينيّة، فعندئذ نقول: إنّ هذا ينقسم إلى قسمين أو يحتمل فيه احتمالان: إمّا أن يفترض أصحاب هذا الرأي أنّ الإمام يسيّر الأحداث وفق عللها الغائبة عنّا والتي عرّفها له الله تبارك وتعالى، فالإمام وفق العلل يسيّر الأحداث، وإمّا أن يفترض ـ ما يشبه مقولة المفوّضة ـ أنّ الله تبارك وتعالى كأنّما فوّض الأُمور إليهم، وبدلاً عن إرادة الله.. تحلّ إرادة الأئمّة عليهم السلام ويقع ما يريدون، فهم الذين يريدون الحياة لمن يحيى ويريدون الموت لمن يموت، وهكذا، وبالإرادة مباشرةً يفعل الإمام ما يريد. فإن فُرض الأوّل ـ وهو: أنّ الله تبارك وتعالى أرشد الأئمّة عليهم السلام إلى علل الحوادث والأحداث، فيتصرّفون في العالم وفق تحريك العلل ـ فهذا كلام في الوقت الذي لم أجد دليلاً عليه لا في كتاب ولا في سنّة، لا يوجد دليل مخالف ومعارض له في الكتاب والسنّة، ولا توجد لدينا ضرورة دينيّة تمنع عن القول بذلك. أمّا لو قصدوا المعنى الثاني ـ وهو: أنّ الله فوّض إليهم الأُمور، فكما أنّ الله تبارك وتعالى يفعل ما يريد وما يشاء وبإرادته يُسيّر العالم كذلك نفترض الإمام عليه السلام، وكأنّه يحلّ محلّ الله تبارك وتعالى، وبإذنه سبحانه ومشيئته ـ فهذا في روحه يرجع إلى التفويض، أو إلى شِقٍّ من شقوق التفويض الذي ننكره كما ننكر الجبر ونقول: لا جبر ولا تفويض) (الحائري: الإمامة وقيادة المجتمع: ١٤٨ ـ ١٤٩).

٦٩٨ . هل يقبل العرفاء الشيعة كلّ ما في العرفان والتصوّف؟

السؤال: من المعروف أنّ العرفان الشيعي قد أُخذ من المتصوّفة، سؤالي: هل

العرفاء الشيعة قبلوا كلّ ما في هذا العرفان الصوفي دون أن ينقدوه مثلاً أو يعارضوه أو حتى يطوّره حسب ما يتّفق مع عقيدتهم، أو أنّهم اكتفوا بالنقل والشرح لا غير؟ وأنا هنا أخصّ العرفاء، وليس المحدّثين أو الفقهاء.

● لعلّه ينبغي أن نلاحظ عدّة أمور هنا:

١ ـ من الناحية المبدئيّة، فإنّ العرفاء يرون أنّ علومهم كشفيّة وحضوريّة، وهذا مصدر معرفي أهم وأرقى بالنسبة إليهم من الأدلّة العقلية، وكذا النقلية القائمة في كثير منها على الظنون كما هو المشهور، فلا يصحّ أن نخاطبهم بالقول بأنّ عليكم أن تكيّفوا عرفانكم مع العقيدة، فهذا أشبه بقول القائل: إنّ على علم الطب أن يكيّف نفسه مع عقيدة النبوّة! فلكلّ علم معاييره، وإذا كنّا نناقش العرفاء فلنناقشهم في معاييرهم العلميّة ومدى جدوائيّتها وسلامتها، لا في أنّ هذا المنهج يعارض العقيدة أو لا، فالعقائد متفرّعة على البحث العلمي الكامل لا العكس، فأنت تبني عقائدك بعد أن تكون قد سرت في جولة على مختلف المعطيات العلميّة المتصلة بموضوعات العقيدة، سواء أتت من النص أم العقل أم القلب أم أيّ مصدر معرفي آخر، فما يفعله بعضنا اليوم من النقد على شخص قدّم دليلاً على فكرة، بأنّ كلامك يخالف العقيدة، هو شيء غير منهجي، فإنّ العقيدة ليست معيار الحقّ والباطل، بل أدلّتها هي معيار الحقّ والباطل معرفيّاً، فإذا جاء دليل معارض لأدلّة العقيدة لزم البحث فيه، لا الإعراض عنه بحجّة منافاته للعقيدة، فتأمّل جيّداً فإنّ هذا الأمر ربما يكون من أشهر مغالطات هذا الزمان الذي نحياه.

٢ ـ إنّ العرفاء الشيعة طوّروا كثيراً من القضايا العرفانية التي أخذوها من السابقين عليهم، وأضافوا الكثير من المفاهيم، بل بالعكس تماماً فقد

وظّفوا العرفان في خدمة قضاياهم المذهبيّة في غير موقع وموضع، ولك أن تراجع قضيّة الإنسان الكامل والولاية العرفانية ونظرية الفيض والوسائط لترى كيف قاموا بعمليات توليف غير عادية بينها وبين نظريات النبوّة والإمامة في الكلام الإسلامي والمذهبي، فليس كلّ ما أتى من العرفاء هو مناقض للدين كما يحلو للبعض اليوم أن يقول، بل إنّ بعض الأفكار التي يؤمن بها الكثير من الفقهاء والمتكلّمين والأصوليّين اليوم ترجع جذورها إلى مقولات العرفاء التي طُوّرت على يد الفلسفة الصدرائيّة.

٣ ـ إنّ العرفان ليس شرحاً أو تعليقاً كما يوحي به سؤالكم، بل هو من وجهة نظر أنصاره تجربة ذاتية روحيّة باطنيّة تسلك بالإنسان في رحلة عميقة في باطن الوجود الذي نرى ظواهره فقط، إنّ العرفان ليس شرحاً لكتاب الأوراق، بل هو تجربة في كتاب الوجود، وإذا كانت لبعض العرفاء شروحات فهي من باب العرفان النظري أو فلسفة العرفان أو البحوث النظريّة المتصلة بقضايا العرفان، فهناك فرق بين التجربة العرفانية وبين البحث العقلي والنظري في العرفان وقضاياه.

٤ ـ يبدو من سؤالكم أنّكم ترون أنّ العرفان وليدٌ سنّي المذهب أو غير إسلامي، وأنّه جاء إلى الشيعة من السنّة أو من غير المسلمين، وهذه نظريّة تاريخية لها أنصارها، ولكنّ الكثير من العرفاء ـ وربما جميعهم ـ يرون أنّ العرفان يرجع في أصوله إلى الكتاب والسنّة، وإلى أهل البيت بالخصوص، ولابدّ أن نأخذ هذه الفكرة بعين الاعتبار عندما نتعامل مع العرفاء، ومن الضروري أن نناقشهم فيها قبل أن نرسل دعوى اقتباسهم من السنّة أو غير المسلمين في هذا الإطار.

وأنا لا أنفي هذا الأمر، بل قد تجدني أكثر ميلاً إلى وجهة نظركم بدرجة

معيّنة، لكنّ حقّ البحث وضرورات المعالجة العلميّة تستدعي عدم المصادرة على الآخرين.

٦٩٩ . خارطة طريق أوّليّة لموضوع التوسّل بالأنبياء والأولياء

السؤال: هناك تشوّش كبير عندي في قضيّة التوسّل بالنبيّ وأهل بيته وغيرهم، فهل لكم أن توضحوا لي خارطة الخلاف في هذا الموضوع؟ وقد أشكل الأمر على كثيرين عندنا، والجدل كبير في بلدنا آذربيجان حول هذا الموضوع بين التيارات المختلفة، ولكم الشكر.

● موضوع التوسّل هو من المواضيع التي ما تزال تبدو لي مليئة بعدم التنظيم البحثي، الأمر الذي تسبّب وما يزال بالخلط بين أمور عدّة عند كثير من الناس، وأدّى ذلك إلى القفز من فكرة إلى أخرى، مع عدم وجود ارتباط بين الفكرتين على نحو اللزوم والضرورة، ولتعدّد تشعّبات هذا الموضوع، أشير إلى فهمي للخارطة البحثيّة الأساسيّة فيه، ومن خلالها قد يتبيّن أنّ أخطاء منهجيّة قد وقعت من بعضهم في معالجته وفهمه، كما أنّ تفاصيل البحث سوف تتضح فلا حاجة لذكرها.

يمكن بحث موضوع التوسّل ضمن محورين أساسيّين:

المحور الأوّل: مفهوم التوسّل ومعناه، وهنا ينبغي البحث في معنيين أساسيّين للتوسّل:

المعنى الأوّل: التوجّه بالدعاء إلى الله تعالى وطلب الأمور منه، لكن مرفقاً ذلك بحقّ محمّد وآل محمد أو بحقّ الأولياء والصالحين وأمثال ذلك، فأنت تقول: اللهم ـ بحقّ محمّد وآل محمّد ـ اغفر لي ذنبي، أو تقول: اللهم ـ بحقّ محمّد

وآل محمّد وبحقّ الصالحين من عبادك ـ ارزقني من رزقك الحلال الواسع.. وأمثال ذلك من التعابير.

وهذا المعنى للتوسّل لا نقاش بين جمهور المسلمين في جوازه، وورود النصوص الكثيرة عند الطرفين فيه، نعم توجد فيه تحفّظات من بعض التيارات السلفيّة.

المعنى الثاني: **التوجّه بالدعاء إلى الواسطة نفسها**، وهذا له شكلان رئيسان:

الشكل الأوّل: أن تدعو الواسطة لكي تقوم هي بالتوجّه إلى الله بالدعاء لك، مثل أن تقول: يا محمّد ادعُ الله لي أن يرزقني ولداً صالحاً، أو تقول: يا حسين ادعُ الله لي أن يرزقني الشهادة في سبيله كما رزقك إيّاها. وهذا شبيه بما قام به أبناء النبي يعقوب عندما طلبوا منه أن يستغفر لهم، حيث يفهم من سؤالهم مع جوابه ذلك، كما حدّثنا به القرآن الكريم في سورة (يوسف: ٩٧ ـ ٩٨).

الشكل الثاني: أن تدعو الواسطة بنفسها لتحقّق لك ما تريد، بأن تقول مثلاً: يا محمّد ارزقني، أو تقول: يا علي نجّني من النار، وأمثال ذلك من التعابير. ومن ذلك أنّه إذا مرض مريض ذهبوا به إلى مقام نبيّ أو وصيّ أو وليّ ليتوجّهوا إلى هذا النبي أو الوصيّ أو الولي بالقول: لقد جئتك بابني مريضاً، وأريدك أن تشفيه لي.. وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي لا نطيل بها.

هذا المعنى وقع موقع النزاع الكبير بين المسلمين، وفي تقديري فإنّ مركز الخلاف يجب أن يكون هنا بالدرجة الأولى، لاسيما الخلاف الذي بين المسلمين من غير السلفيّة، وهنا أيضاً يظهر التمييز بين دعاء الأحياء ودعاء الأموات، وبين الاستعانة بالأحياء والاستعانة بالأموات، مما بحثه الفريقان بالتفصيل في محلّه فليراجع.

المحور الثاني: الموقف من التوسّل بمعنييه، والنظر هنا ينبغي أن يكون على مستويين:

المستوى الأوّل: وهو المستوى الكلامي، بمعنى هل أنّ هذا التوجّه بالدعاء إلى النبي أو الولي أو الوصي، وكذلك دعاء الله بحقّ هذا الولي أو النبيّ.. هل هو كفر وشركٌ أو لا؟

هذا هو البحث الكلامي المشهور الذي وقع فيه التنازع بين السلفيّة من أهل السنّة وجمهور الشيعة والصوفيّة وغيرهم من المسلمين، بل ادّعي إجماع أهل الإسلام على عدم منافاته للإيمان، قبل عصر الشيخ ابن تيميّة الحراني (٧٢٨هـ).

وفي هذا المستوى من البحث، تُدرس القضيّة على أكثر من صعيد، وأبرز هذه الصعد ما يلي:

أ ـ الصعيد الكلامي الاعتقادي، فهل هذا التوسّل يعني أنّ القائل يعتقد بألوهيّة الواسطة التي يتوسّل بها أو لا؟ وهل يرى أنّها مستقلّة في التأثير أو لا؟ فالمتوسّلون يقولون بأنّنا لا نَعتقد بألوهيّة الواسطة، ولا نرى لها استقلالاً في التأثير، بينما قد يتهمهم الآخرون بأنّهم يرون ألوهيّة الواسطة، وعليه فلابدّ من بحث هذه القضيّة، وأنّ التوسّل ـ لاسيما بمعناه الثاني، وهو التوجّه بالدعاء لغير الله ـ هل يستبطن اعتقاداً بألوهيّة غير الله أو لا؟

وهنا من المناسب البحث في أنّ الاعتقاد بالولاية التكوينيّة للنبي أو الوصيّ أو العارف أو غيرهم ولو بعد موتهم.. هل هذا الاعتقاد يساوق الشرك أو لا؟ وهل فيه شبهة شرك أو لا؟ وما هو الدليل لإثبات كونه اعتقاداً شركيّاً والدليل على النفي أيضاً؟ كما ومن المناسب هنا تحقيق الحياة البرزخيّة، وهل هي ثابتة أو لا، ومطلقاً أو لبعض الناس خاصّة؟

ب ـ الصعيد الكلامي العملي، والمقصود بذلك أنّه هل هذا السلوك بنفسه (التوسّل) ـ مهما كان اعتقاد فاعله على المستوى الذهني والعقلي ـ هو سلوكٌ شركي أو أنّه سلوكٌ توحيدي أو أنّه سلوك لا يتنافى مع التوحيد (أو أنّه سلوك غلوّ)؟

لماذا فصلنا بين ما سمّيناه البعد الكلامي الاعتقادي والبُعد الكلامي العملي، مع أنّ العمل من شؤون علوم الشريعة لا من شؤون علوم الاعتقاد والكلام؟

والجواب: إنّ مسألة الشرك عندما تطرح بين التيارات المختلفة عند المسلمين، فهي تأخذ بُعداً نظريّاً اعتقاديّاً، وبُعداً عمليّاً سلوكيّاً، وذلك أنّه يُطرح هنا أنّ من يصلّي ويسجد للصنم معتقداً أنّه غير مستقلّ بالتأثير، ولكنّه يُعرِض عن الله ويجعل عبادته وصلاته للصنم، فهذا مشركٌ بالمفهوم القرآني، لكنّه شركٌ عمليّ، فالشرك في العبادة شرك عملي، بمعنى أنّ هذا الشخص لا يرى لغير الله تأثيراً حقيقيّاً مستقلاً في العالم، لكنّه يجعل علاقته العباديّة متمركزةً مع غير الله تعالى، فيصلّي للصنم ويصوم له، وينذر له النذورات، ويقدّم له القرابين والأضاحي، ويذبح الحيوانات باسمه لا باسم الله، ويُقسم ويحلف الأيمان باسمه، ويخشى من غضب الصنم أيضاً، ويأخذ معه صنمه بوصفه حامياً له من المخاطر ومؤمناً له من الخوف في الأسفار وغيرها، ويتمسّح بصنمه ليأخذ منه البركة والخير، وهو ـ مع ذلك كلّه ـ عالمٌ بأنّ الصنم وما يملك ليس إلا ملك الله تعالى.

ويرى هذا القول أنّ عرب الجاهلية ومشركي قريش لم يكن شركهم إلا بهذا النحو، بل حتى لو نظرنا إلى مشركي زماننا ـ كما يقال عن بلاد الهند والصين ـ سنرى أنّنا لو دخلنا اعتقاداتهم فهم يؤمنون بالله الواحد الأحد نظريّاً، لكنّ سلوكهم العملي ونهجهم العبادي هو سلوكٌ شركي، ولهذا كانت العرب تقول ـ

كما أخبر القرآن الكريم ـ: ﴿.. مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى..﴾ (الزمر: ٣)، فالله هو الغاية، والصنم واسطة للوصول إلى الغاية، وقد كانت العرب في الجاهليّة تقول في تلبية الحجّ جملتها المشهورة: (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك)، فالصنم شريك الله لكنّه مملوك له، وكلّ سلطان الصنم تحت سلطان الله تعالى.

وعلى هذا الأساس، ذهب بعض الذين قالوا بشركيّة التوسّل إلى الاعتقاد بأنّ كلّ مَعْلَم يمارَس فيه الشرك فهو معلمٌ شركيّ، فالأصنام مَعْلَمٌ شركيّ؛ لأنّ العرب مارست الشرك من خلال العلاقة معها، وإلا فهي أحجار ليست إلا، ومن هنا يطبّقون القانون نفسه على المراقد والمزارات التي للأنبياء والأئمّة والأولياء، فيرون وجوب هدمها من باب وجوب هدم معالم الشرك، كما فعل النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم في مكّة المكرّمة بعد الفتح، بهدمه معالم الشرك في الكعبة، ويعتقدون بذلك أنّهم يمارسون فعلاً شبيهاً بالفعل النبويّ.

من هنا، تبرز أهميّة الدراسة الكلاميّة المتعلّقة بمفهوم التوحيد والشرك في البُعد العملي (ودراسة تاريخ الشرك ومفهومه في الحياة العربية قبل الإسلام) لا في البعد النظري الاعتقادي فقط، وهذا من الأخطاء الحواريّة الكبيرة التي رأيت أنّها وقعت بين بعض أنصار التوسّل وبعض خصومهم، فبعض خصوم التوسّل يقصد من الشرك هذا المعنى، فيما ينفي أنصار التوسّل أن يكون التوسّل شركاً بمعنى الاعتقاد باستقلاليّة الواسطة في التأثير، فهم بين شرك عملي وشرك نظري، فلابدّ من تحقيق هذا الأمر بهذه الطريقة لاستجلاء الصورة أكثر.

وهنا نجد أنّ أنصار التوسّل قد يطرحون تمييزات متعدّدة بين سلوكهم والسلوك العربي الشركي، ويرون أنّ تمثيل تجربتهم بتجربة العرب ظلمٌ كبير،

وقياس مع الفارق العظيم، كيف وهم يصلّون لله ويذبحون له ويأتون بالعبادات خالصةً لوجهه الكريم، ويحرّمون السجود لغيره، وغير ذلك من الأمور التي تطرح هنا.

فتحقيق هذه المسألة بطريقة علميّة ـ بعيدة عن الصراع الطائفي والجدلي ـ يعدّ من أهم ضرورات بحث التوسّل وعلاقته بموضوعة الشرك والتوحيد في الإسلام.

ولا بأس بأن أشير إلى نقطة أخرى مهمّة، وهي مسألة الاستعانة أو التوسّل بغير الله لاسيما من الأموات، فإنّه غالباً ما يقع البحث والجدل بين المتنازعين هنا، فيستند شخص لإثبات وجوب حصر الاستعانة بالله بمثل الآية الخامسة من سورة الفاتحة، ويردّ عليه آخر بأنّنا نستعين بالطبيب والمعلّم والمهندس و.. وأعتقد أنّه يجب توجيه بوصلة البحث هنا من قبل الطرفين بطريقة أخرى، وهي أنّ الاستعانة والتوسّل تارةً يلاحظان بوصفهما ظاهرة غير مرتبطة بجانب قدسي وديني، وأخرى بالعكس، فعندما تذهب إلى الطبيب فأنت تستعين به، والنبيّ والأنبياء كلّهم كانوا يستعينون بالوسائل للوصول إلى أغراضهم، وهذا شيء طبيعي، وبالتأكيد ليس مقصوداً من مسألة حصر الاستعانة بالله، وإلا لتغيّرت حال المسلمين مع النبيّ وتوقّفوا عن الاستعانة بأيّ شيء من حولهم، إنّما مركز فكرة الاستعانة والتوكّل والتوسّل وغير ذلك من المفاهيم ـ والمجال ضيّق، فلابدّ أن أوجز ـ هو أن تصبح هذه الظواهر حالات عباديّة أو دينيّة تتصل بغير الله، فأنت قد تستعين بالصنم لتكسر زجاجة، وهذا غير أن تستعين بالصنم بوصفه شأناً قدسيّاً ميتافيزيقيّاً دينيّاً. وأنت تستعين بالمعلّم لتدرس مادّة الكيمياء أو الرياضيات، لكنّ هذا غير أن تستعين بحجر بوصفه شأناً إلهياً دينيّاً فترجع

إليه رجوعك الديني والقدسي إلى الله، فتطلب منه أن يعينك في فهم مادّة الكيمياء أو الرياضيّات، فالتمييز بين الحالتين يسهّل تنظيم البحث في هذا الموضوع.

وأقترح أن يصار إلى هذا الأمر بشكل جليّ، ليبحث أولاً في الاستعانة غير القدسيّة، ثم في الاستعانة القدسيّة ـ إذا صحّ التعبير ـ وأعتقد أنّ مركز التنازع بشكل أكبر هو في أنّه هل الاستعانة التي تقع في سياق اعتبار المستعان به أمراً قدسيّاً، له سلطان التأثير الإلهي أو الماورائي ولو لم يكن مستقلاً، صحيحة أو لا؟ أقترح التفكير في هذا التمييز، فقد يحلّ بعض المشاكل هنا، ويختصر الوقت على بعض الباحثين.

المستوى الثاني: وهو المستوى الشرعي، ونعني به أنّه بصرف النظر عن القضيّة الكلاميّة، ولنفرض أنّنا اتفقنا على نتيجة تقول بأنّ التوسّل بمعنييه وأشكالهما لا ينافي التوحيد، فما هو موقف الشريعة من هذا السلوك؟ هل توافقه أو ترفضه أو تتركه للإنسان أو أنّ لها رؤية محدّدة فيه؟

وفي هذا المستوى من البحث، والذي تتولاه الدراسات الفقهيّة والأخلاقيّة والحديثيّة والقرآنية، يجب تقسيم البحث إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: البحث في الرخصة وعدمها، وهنا لابد أن يُبحث في أنّه هل التوسّل حرام، بصرف النظر عن موضوعة الشرك؟ هل هناك دليل من كتاب أو سنّة يحرّم هذا النوع من الدعاء أو لا؟ وهل هناك دليل في الكتاب أو السنّة يكشف عن الرخصة في هذا النوع من الدعاء أو لا؟

وهذا ما هو الغالب في البحوث التي وقعت بين المسلمين أيضاً ـ بعد استبعاد قضيّة الشرك ـ فقد حاول الذاهبون إلى الترخيص في التوسّل أن يستندوا إلى

مجموعة من النصوص الواردة في الكتاب والسنّة لإثبات جواز التوسّل ـ تارةً بمعنى التوسّل بالأحياء، وأخرى بمعنى التوسّل ولو بالأموات، والذي هو مركز المعركة الأكبر بين الأطراف المتنازعة هنا ـ فذكرت هنا نصوص طلب أولاد يعقوب منه أن يستغفر لهم، ونصوص استغفار النبي للمسلمين، وذكر هنا نصّ ابتغاء الوسيلة القرآني (المائدة: ٣٥، والإسراء: ٥٧)، وذكرت بعض الروايات النبويّة أو في العصر النبويّ أو في العصر الإسلامي الأوّل حول التوسّل بالنبي أو عند قبره أو غير ذلك، كحديث استسقاء عمر بالعباس، وحديث الضرير، وحديث دعاء النبي لفاطمة بنت أسد، وحديث توسّل آدم بمحمّد، وحديث: (توسّلوا بجاهي) و.. كما ذكرت الروايات الدالّة على جواز التوسّل ـ لاسيما بالمعنى الأوّل له ـ والواردة في مصادر الحديث عند الشيعة.

كما قام المحرّمون هنا بذكر بعض الأدلّة التي يرونها صحيحة صدوراً ودلالةً، مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ للهِّ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللهِّ أَحَدًا**﴾ (الجن: ١٨)، مضافاً لمناقشة أدلّة المجوّزين سنداً ودلالةً، واعتبارهم بعض أدلّة المجوّزين لصالحهم لا العكس مثل خبر استسقاء عمر للعباس، وتقديمهم تفسيراً مختلفاً تماماً لآيتي الوسيلة في القرآن الكريم، وحصرهم التوسّل الجائز بمثل التوسّل بأسماء الله الحسنى وبالعمل الصالح وبدعاء الرجل الصالح الحيّ، ونحو ذلك.

والبحث في فقه التوسّل ـ على مستوى الرخصة وعدمها ـ ينبغي في تقديري أن يأخذ جانبين:

الجانب الأوّل: جانب النظر الفردي الأحادي لفعل التوسّل، بمعنى أن ننظر في أنّه هل يجوز لي أن أتوسّل الآن بأحد الأنبياء، لكن مع كون سيرتي العامّة هي الدعاء لله وحده؟

الجانب الثاني: وهو جانب أبعد من الحالة الفردية الأحادية، بمعنى أن ننظر في أنّه هل يجوز صيرورة حالة الدعاء التوسّلي ثقافة عامّة غالبة أو مساوية لثقافة الدعاء المتوجّه به إلى الله مباشرةً أو لا؟

وهناك فرق بين الجانبين، فقد يجوز فعلٌ لو نظرنا إليه وحده، ولكنّه قد يكون حراماً لو تحوّل إلى ثقافة دينيّة عامّة، وذلك من موقع صيرورته بدعة (وهي مغايرة لمفهوم التشريع المحرّم عند جمع من العلماء)، وهذا الأمر مربوط ببحث نظريّة البدعة في الفقه الإسلامي، ولهذا نجد أنّ بعض العلماء المسلمين يجيزون شيئاً، لكن لا يجيزون أن يتحوّل إلى عادة دينيّة غالبة، فيُبحث هنا في أنّه لو كان الفعل التوسّلي بنفسه جائزاً، لكن ـ لما كان شأناً مرتبطاً بالدعاء الذي يعدّ قضيّة دينيّة ـ فهل يجوز أن يصبح الدعاء التوسّلي ظاهرة دينيّة عامّة وثقافة شعبيّة واسعة بحيث يغلب أو يساوي ثقافة الدعاء المباشر لله تعالى أو لا؟ هذا موضوع أعتقد أنّه يشقّق البحث ويُجليه أكثر فأكثر، وربما غفل عنه كثيرون.

المرحلة الثانية: البحث في الحثّ على التوسّل أو الحثّ على عدمه، وهذا البحث يأتي بعد الفراغ عن القول بجواز التوسّل ولو بالأموات، وأنّه لا توجد فيه مشكلة عقديّة ولا مشكلة شرعيّة، بل هو جائز إمّا بالدليل أو بأصل عدم التحريم. والمقصود بهذه المرحلة أن ندرس هل الدعاء المتوجّه لغير الله هو نوعٌ من الدعاء الذي حثّت عليه الشريعة الإسلاميّة ورغّب فيه الدين الحنيف أو لا؟ فلا يكفي أن يكون التوسّل جائزاً شرعاً حتى ندّعي أنّه مرغوب إليه في الدين، بل لابدّ من إقامة دليلٍ إضافيّ يُثبت أنّ الدين قد رغّب في هذا النوع من الأدعية، فإنّ نصوص الترخيص في شيء غير نصوص الترغيب في ذلك الشيء.

وهذه المعركة هنا هي معركة داخل تيار الترخيص في التوسّل، وهنا يقال: إنّ

التوسّل بمعناه الأوّل ـ وهو الدعاء لله بحقّ فلان وفلان ـ مرغَّب فيه شرعاً، لوجود نصوص كثيرة فيه على المستوى الحديثي وهي بالعشرات، أمّا النوع الثاني من التوسّل ـ لاسيما بشكله الثاني الذي هو الدعاء للنبي أو الولي (خاصّةً الميّتَين) أن يحقّق لك طلبك ـ فقد حصل فيه خلاف، إذ يرى فريق أنّ النصوص التي وردت في هذا النوع من الأدعية بالغة القلّة والندرة، وأنّهم يتحدّون بمحبّة أن يأتي الفريق الآخر بهذه الروايات، فلن يراها سوى حفنة قليلة جداً بأسانيد ضعيفة كلّها أو غالبيّتها الساحقة، تثبت ممارسة (بنحو العادة والدأب) أو الدعوة لمثل هذا النوع من الأدعيّة التوسّليّة، بينما نجد أنّ الأغلبيّة الساحقة من الأدعية التي جاءت في القرآن الكريم وفي السنّة الشريفة عند المذاهب كافّة بمئات الآيات والروايات، كلّها تتجه بالإنسان إلى التوجّه إلى الله بالدعاء، فكيف يجوز بمنطق العقل أن نترك كلّ هذه الثقافة الواسعة من الأدعية التي تتوجّه بنا نحو الله ولو بحقّ فلان وفلان، ونتشبّث ببعض الروايات القليلة للغاية والضعيفة الإسناد، بل بعضها مشكوك في كونه رواية أصلاً، وبعضها ظهر في القرون المتأخّرة، لندّعي أنّ بناء الدعاء في الإسلام على الدعاء التوسّلي بهذا المعنى، أو أنّ الإسلام رغّب في الدعاء التوسّلي؟! كيف يستقيم ذلك؟!

والأغرب كيف يمكن بناء الثقافة الشعبيّة على الدعاء التوسّلي بهذا المعنى مع أنّ ظاهر القرآن والسنّة بمئات النصوص (وهذه الصحيفة السجادية والعلوية والصادقية وغيرها) أنّ الرغبة انعقدت على بناء الثقافة الشعبيّة على أدبيّات الدعاء بالتوجّه المباشر إلى الله تعالى؟ هذا إلى جانب مناقشات في ارتباط آيتي الوسيلة بموضوع الدعاء، حتى لو ارتبطتا بموضوع النبي وأهل بيته، فإنّ ارتباطهما بالنبي وأهل بيته ـ كما أفادته بعض الروايات ـ لا يعني ارتباطهما بقضية

الدعاء التي نحن فيها ما لم يقم دليل خاص، وإلا فلو كان الأمر القرآني بالأخذ بالوسيلة شاملاً للدعاء، للزم القول بوجوب التوسّل لا بجوازه، فكيف بُنيت مئات الأدعية في النصوص على عكس هذا الوجوب؟!

هذه هي المعركة الأساسيّة داخل أنصار جواز التوسّل نفسه، لاسيما في المذهب الإمامي.

وبهذا يظهر:

١ ـ لا يكفي لتأسيس الترخيص بالتوسّل أو تحريمه مجرّد الجدل الكلامي، بل لابدّ من استئناف بحث فقهي بعيد أيضاً عن قضيّة التوحيد والشرك.

٢ ـ لا يكفي للترويج لثقافة التوسّل واعتبارها توجّهاً دينيّاً أن نثبت الجواز الفردي أو الجماعي له، بل لابدّ من مقارنة ومقاربة مجموع النصوص الدعائيّة في الكتاب والسنّة؛ لنعرف أيّ من طرق الدعاء هو المرغوب إليه في الدين وأيّها مجرّد طريقة جائزة.

ومن هنا، فمجرّد عدم قيام دليل على تحريم التوسّل لا يعني أنّ الشريعة ترغّب في التوسّل وتجعله شعاراً دينيّاً فليلاحظ جيداً، فإنّ هذه العناوين تداخلت كثيراً في أذهان بعض الناس.

٣ ـ لنفرض أنّ التوسّل محرّم نتيجة دليل شرعي، لكنّ هذا لوحده لا يكفي لإثبات كونه شركاً، فالشركيّة لا يمكن إثباتها بمجرّد تحريم فعل، ولا حتى بمجرّد افتراض أنّه بدعة من وجهة نظرك.

كما أنّه ينبغي التمييز بين مفهومي زيارة القبور والتوسّل، فقد يزور شخص قبراً ويرى ذلك مستحبّاً من المستحبّات، لكنّه لا يتوسّل لا بالقبر ولا بصاحبه، بل قد يرى حرمة ذلك أو مرجوحيّته، تماماً كمن يذهب لزيارة قبر النبيّ صلّى الله

عليه وعلى آله وسلّم أو مسجده أو الحرم المكّي، دون أن يعتقد أو يمارس فعل التوجّه إلى هذه الأمور، بل هو هناك يتوجّه إلى الله تعالى، كما يسلّم على صاحب القبر، فإنّ السلام عليه ولو كان عندك باطلاً، لكنّه مغاير لمفهوم التوسّل، فليُنتبه لهذه الأمور حذراً من الخلط بين الأوراق.

٤ ـ إنّه يجب التمييز الدقيق بين المعنى الأوّل للتوسّل والمعنى الثاني، وكثير من الناس تخلط المعاني ببعضها، والمعركة الأكبر في المعنى الثاني، لاسيما بشكله الثاني والأخير.

٥ ـ أعتقد ـ وهذا محلّه البحث الفقهي، وقد نأتي عليه في يوم من الأيام، وقد تعرّضتُ له عند حديثي عن معنى الكفر في القرآن الكريم، وذلك في دروسي التفسيريّة، عند تفسير سورة الماعون ـ أعتقد أنّه قد نحتاج للتمييز بين مفهوم الشرك ومفهوم المشرك، وكذلك مفهوم الكفر ومفهوم الكافر، كما أنّنا بحاجة للتمييز بين الكفر والشرك والإيمان والإسلام في مجال المعيار القانوني الانتمائي الذي يُدخل شخصاً في الإسلام وفي الجماعة المسلمة ويُخرجه منه، وبين هذه العناوين عينها لكن في المعيار الديني العام، فقد يصدر فعلٌ شركي من شخص من وجهة نظرك، لكنّ هذا لا يفرض بالضرورة كون الشخص مشركاً تترتّب عليه أحكام الشرك والكفر في الفقه الإسلامي، ومن هنا نحن نجد في الأحاديث مثل تعبير: (تارك الصلاة كافر)، لكنّه لا يراد منه الكفر الفقهي، وهذا ما يفتح على كون مفهوم الكفر والشرك مفهوماً مشكّكاً نسبيّاً، وأنّ درجةً معيّنةً منه هي التي تعبّر عن عنوان المشرك والكافر في المعيار الفقهي الذي يرتّب الأثر القانوني في هذا المجال على هذين العنوانين، ولهذا كان النبيّ يعتبر الكثير ممّن لا يصنّفون مسلمين عند جماعات الهجرة والتكفير اليوم.. يعتبرهم مسلمين بالمعنى الانتمائي

القانوني للجماعة، حتى لو كانوا يفعلون فعل الكفر بترك الصلاة أو حتى بالنفاق.

ومن هنا ـ والمجال ضيّق ـ أجد أنّ بعض المسلمين الذين يقفزون من فكرة التصرّف الشركي إلى فكرة المشرك الفقهي، فيحكمون بارتداد الناس بسرعة، قد وقعوا في خطأ كبير في فهم النصوص الدينية حين اعتبروها جميعاً بصدد بيان أمر قانوني وفقهي، ولهذا تجدهم يرون أنّ من يترك الجهاد فهو مرتدّ، ومن لا يحكم بما أنزل الله فهو مرتدّ، ثم يرون أنّ قتال المرتدّ أولى من قتال الكافر الأصلي، وبهذا تتغيّر عندهم الموازين كثيراً، وهذا في تقديري خطأ اجتهادي كبير في فهم مجموعة النصوص في هذا المجال، ومرجعه في نظري المتواضع إلى إسقاط المصطلح الفقهي القانوني على الاستخدامات اللغوية لهذه المفردات في الكتاب والسنّة. عسى الوقت يتسنّى لنا لبسط الكلام في هذه الفكرة المهمّة، والتي يمكنها أيضاً أن تفسّر الكثير من النصوص التي بنى عليها بعض الشيعة ـ في المقابل ـ كفر مخالفيهم، وقد تنبّه لهذا الموضوع ولو بصيغة أخرى العديدُ من العلماء المتأخّرين، وبهذا قد يصحّ توصيفي بالكافر لو كنت تاركاً للصلاة، لكنّ هذا لا يعني خروجي من الإسلام بالمعنى الفقهي والقانوني.

هذه صورة موجزة لخارطة أوليّة للبحث في موضوع التوسّل ـ مع حذف بعض التفاصيل الأخرى ـ أرجو أن تكون مفيدةً إن شاء الله.

٧٠٠ . عصمة فاطمة المعصومة بنت الإمام الكاظم

السؤال: هل فاطمة المعصومة بنت الإمام الكاظم معصومة فعلاً؟

● السيدة فاطمة بنت الإمام موسى الكاظم وأخت الإمام علي بن موسى

الرضا عليهم السلام (توفّيت عام ٢٠١هـ على المعروف)، ورد في بعض النصوص ما يفيد مدحها وأنّها سيدة فاضلة، كما ورد في بعض الروايات الحث على زيارتها. ولكنّ إثبات عصمتها شيء عسير جدّاً، وقد حاول بعضهم (وأبرزهم محمد علي المعلم في كتابه حول فاطمة المعصومة) إثبات كونها معصومة من خلال الأمور التالية:

١ ـ ما ورد في الرواية عن الإمام علي الرضا: (من زار المعصومة بقم كمن زارني). على أساس أنّ الإمام الرضا نفسه قد وصفها بالمعصومة، وهذا خير دليلٍ على كونها من المعصومين، وإن لم تبلغ رتبة النبي وأهل بيته من الأئمّة الميامين.

ولكنّ هذا الاستدلال غير صحيح فيما يبدو، فإنّ هذه الرواية لا عين ولا أثر لها في كتب المسلمين قاطبة، وإنّما ظهرت مؤخّراً، ولعلّ أقدم مصدرٍ لهذا الحديث هو كتاب (رياحين الشيعة ٥: ٣٥)، لمؤلّفه الشيخ ذبيح الله بن محمد المحلاتي المتوفى عام ١٤٠٣هـ، أي قبل حوالي ثلاثين عاماً فقط، وقبله لم نعثر ـ بحسب تتبّعنا القاصر ـ على مصدر ولا أرشد أحدٌ ممّن كتب عنها إلى مصدر آخر لهذا الحديث المنسوب غير هذا الكتاب. وربما يكون الكاتب قد أراد نقل روايةٍ بالمضمون، فبدل أن يعبّر بفاطمة عبّر بالمعصومة؛ نظراً لشيوع هذه التسمية في العصر الحاضر لها. ولعلّ ما يعزّز ما نقول أنّ جميع الروايات التاريخية والحديثية المتعلّقة بهذه السيدة الفاضلة لم تعبّر عنها بهذا التوصيف حسب الظاهر.

ولعلّ منشأ هذه التسمية المعروفة اليوم هو أنّها اعتصمت بأهل قم عندما جاءت إليهم، فسمّيت بالمعصومة؛ لأنّهم احتضنوها بعد ذلك ومنعوا وصول الأذى إليها، وإن كان الأرجح في هذه التسمية بنظري هو أنّها تسمية حادثة

ظهرت بعد وفاتها بمدّة طويلة، وأطلقها عليها الإيرانيون، فإنّ اللغة الفارسية تستخدم كلمة (معصوم) لتشير بها إلى مثل الطفل البريء، ولهذا يقولون: (طفلك معصوم)، أي طفلٌ بريء طاهر، وحيث كانت صغيرة السنّ نسبيّاً عند وفاتها، كما هو المتداول من ولادتها عام ١٧٣هـ، فإنّهم أطلقوا عليها هذا الوصف للإشارة إلى مظلوميّتها وبراءتها وطهارتها وعدم عدوانيّتها وخباثتها، ولهذا لا نجد شيوع هذه التسمية إلا في القرون الأخيرة فراجع ولاحظ.

٢ ـ الاستناد إلى ما ورد من الوعد بالجنّة لمن زار قبرها، على أساس أنّ ذلك يُعهد في زيارة قبور المعصومين.

ولكنّ هذا الاستدلال غير واضح أيضاً، فحتى لو صحّت الرواية الواردة بهذا التعبير، ليس هناك أيّ تلازم بين الوعد بالجنّة على زيارة قبر شخص وبين كون هذا الشخص معصوماً، ومجرّد أنّه تعارف ذلك في المعصوم لا يعني أن تصير رواية زيارتها دليلاً على مسألة تتعلّق بعصمتها كما هو واضح، إذ لعلّ ذلك يثبت أنّ الوعد بالجنّة يكون لزيارة قبر المعصوم وغيره، وليس العكس، فتأمّل جيداً.

٣ ـ الاستناد إلى كونها شفيعة دون تقييد.

وهذا أيضاً غير صحيح فيما يبدو لي، فحتى لو كانت شفاعة الشهيد وغيره مقيّدة وكانت شفاعتها غير مقيّدة، فإنّ هذا لا يثبت عصمتها، فأيّ ربط بين هذه المفاهيم وبين العصمة، فلعلّ لها منزلة تنال بها الشفاعة المطلقة دون فرض العصمة، ومن أين عرفنا الارتباط بين هذه المفاهيم؟ وهل ثبت بالدليل أنّ الشفاعة المطلقة لكلّ الشيعة لا تكون إلا لمعصوم؟! هذا فضلاً عن أنّ روايات شفاعتها بالمطلق غير ثابتة تاريخياً وحديثيّاً كما هو واضح، فليراجع.

٤ ـ الاستناد إلى فضل مدينة قم، وأنّ ذلك من بركات هذه السيدة الفاضلة، وقد وردت في فضل هذه المدينة الكثير من الأشياء الكبيرة والعظيمة، كما أنّ بعض الروايات قد عبّرت عن حرمها بأنّه حرم آل محمّد، وهذا كاشف عن عصمة هذه السيدة، كذلك الكرامات الكثيرة التي وقعت لمقامها الشريف فهذا كلّه كاشف عن عصمتها وقرينة على ذلك، وكذلك ما ورد في نصّ زيارتها من أنّ لها شأناً من الشأن عند الله تعالى، فهذا لا معنى له إلا بفرض عصمتها، وكذلك مجيء الإمامين الجواد والرضا عليهما السلام لدفنها وتجهيزها مع أنّ المعصوم لا يجهّزه إلا معصوم.

وهذا كلّه قد لا يفيد إلا الظنّ، وليس بهذه الطريقة ـ فيما يبدو لي ـ تثبت عصمة إنسان، وإلا فيمكننا إثبات عصمة الكثير ممّن اتفقوا على عدم عصمتهم، فإنّ ارتباط فضل قم بها لا يعني أنّها معصومة، بل يعني أنّ لها منزلة عظيمة عند الله، ولماذا نربط دوماً بين المنزلة العظيمة وبين العصمة؟ وما هو الدليل على ذلك؟ علماً أنّ فضل مدينة قم لم يثبت أنّه فقط وفقط لأجل وجود هذه السيدة الفاضلة، فهذا أيضاً ادّعاء يحتاج لدليل، بل بعض روايات فضل قم بل كثير من روايات فضل قم لا إشارة فيه إلى ذلك، تماماً كروايات فضل بعض البلدان التي ليس فيها معصوم.

وأمّا التعبير عن حرمها بحرمة آل البيت فهو كذلك ـ مع أنّ الرواية لم تصحّ ـ فكون حرمٍ ما هو حرم أهل البيت لا يعني أنّ صاحب الحرم هو معصوم، وإنّما يعني أنّ له منزلة كبيرة وهو منتسب إلى أهل البيت، كنسبة سلمان المحمّدي إليهم، ولعلّ هذه المنزلة وهذا التعبير قد جاءا مع إرادة الأئمة تركيز هذا المقام بوصفه إشعاعاً لنشر المذهب، وإلا فليس هناك دلالة لغوية ولا عرفية تُثبت

عصمة شخص لأجل القول بأنّ مقامه هو حرم لأهل البيت أو المدينة التي فيها مقامه هي كذلك.

وهكذا الحال في أنّ لها شأناً من الشأن فلماذا نربط الشأن بالعصمة؟ وهل لا يمكن للإنسان أن يكون له شأن عظيم عند الله إلا إذا كان معصوماً؟ أليس الشهداء والعلماء الأتقياء لهم شأن من الشأن عند الله وهم ليسوا بمعصومين بالضرورة؟ هذا فضلاً عن أنّ نص زيارتها المنشور الذي يحوي هذه الجملة قد نقله العلامة المجلسي عن ما وصفه هو ببعض كتب الزيارات، دون أن يذكر هذا الكتاب أو يبيّن ما هو حتى نعرف هل هو معتبر أو لا؟ فهو نقل غير معتبر لهذه الزيارة.

وأمّا الكرامات عند قبرها فلو ثبتت بطريقٍ علمي، فهي أيضاً لا تدلّ على العصمة، فهل هناك دليل عقلي أو نقلي يمنع حصول الكرامة عند قبر رجل صالح أو امرأة فاضلة تقيّة صالحة؟ وما أكثر ما يحدّثون به اليوم عن كرامات عند قبور الشهداء والعلماء من غير المعصومين.

وأمّا دفن الإمام الجواد والرضا لها فهو لم يثبت برواية معتبرة أصلاً، ولو صحّ فلا يُثبت العصمة؛ إذ الدليل دلّ ـ بصرف النظر عن البحث في صحّته وعدم صحّته ـ على أنّ المعصوم لا يجهّزه إلا معصوم، لكنّه لم يدلّ على أنّ كلّ من يجهّزه المعصوم فهو معصوم، وفرق كبير بين الأمرين، والانتقال من أحدهما إلى الآخر محض تخمين.

فهذه الوجوه برمّتها ـ مع كون أغلب روايات هذه الوجوه ضعيفة الإسناد جداً أيضاً، بل بعضها فاقد للإسناد ولم يظهر إلا في القرون الأخيرة ـ مجرّد شواهد تفيد الاحتمال، ولا تعطي دليلاً علمياً ولا حتى ظنيّاً معتبراً في ثبوت

عصمة هذه السيدة الفاضلة، وحبّذا لو نتشدّد في تعاطينا مع الأدلّة في مثل هذه القضايا، حتى لا نقع في بعض المشاكل لاحقاً، وإلا فقد يذهب أهل السنّة إلى عصمة الكثير من الصحابة؛ لوجود مثل هذا النوع من الأدلّة عندهم في حقّهم، لو صحّت هذه الطرق في الاستدلال، وربما لو استخدموا هذه الطرق في إثبات عصمة الصحابة ـ وهم لا يقولون بعصمتهم نظريّاً ـ لأثار ذلك نقد أو ربما استهزاء آخرين! والعلم عند الله.

٧٠١ ـ تحقيق حال رواية مشهورة تنفي عصمة الإمام أو علمه بالغيب!

السؤال: كأنّي قرأت أو سمعت رواية منذ فترة طويلة مضمونها: إنّ أحد الأئمّة عليهم السلام قد توضأ أو اغتسل ثم لم يصب بعض أجزاء بدنه بالماء، فأخبره بعض أصحابه، فرجع فغسل ذلك الجزء من بدنه. ما هو مصدر هذه الرواية؟ وما مدى صحّتها؟ وشكراً لكم.

● هذه الرواية رواها الشيخ الكليني في (الكافي ٣: ٤٥)، وهي صحيحة السند عند الجميع، وهي صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعةً في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح تلك اللمعة بيده). والرواية من حيث السند لا غبار عليها وهي معتبرة عند الجميع، وقد صحّحها العلامة المجلسي في (مرآة العقول ١٣: ١٣٨)، كما رواها الشيخ الطوسي بسندٍ آخر ينتهي بأبي بصير، وهو سند معتبر عند كثيرين أيضاً (تهذيب الأحكام ١: ٣٦٥)، فمن حيث السند والمصدر لا إشكال في هذه الرواية عند أحد فيما أعلم.

أمّا من حيث المعنى والدلالة، فقد وقع بعضهم في ارتباك في فهمها وتحقيق

التوفيق بينها وبين النظريّات الإماميّة في صفات الأئمة ومقاماتهم، وظهر هنا اتجاهان أساسيّان:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي ربط الرواية بباب السهو أو منافيات العصمة بأساسيّاتها، فالإمام سها عن غسل تلك اللمعة في ظهره، فتكون هذه الرواية دليلاً على جواز السهو على الإمام، وتضاف إلى أدلّة جواز السهو على المعصوم، والتي تبنّاها بعض علماء الإماميّة، ومن أبرزهم: الشيخ الصدوق من المتقدّمين، والشيخ التستري من المتأخّرين، بل ادّعى التستري ـ وهو من كبار علماء الرجال المعاصرين ـ تواتر الروايات على جواز السهو على النبيّ والإمام، على ما جاء في رسالته الملحقة بكتابه قاموس الرجال، والتي وضعتها مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم في نهاية كتابه هذا، لكنّها ـ مع الأسف ـ تركتها بصورة نسخةٍ خطيّة غير مطبوعة، ولا أدري لماذا؟ فمن الغريب أن يُطبع كتابٌ كاملٌ في اثني عشر مجلّداً ضخماً طباعةً حديثة، ثم هذه الرسالة التي لا تزيد عن ثلاثين صفحة توضع في آخره دون أن تُصفّ حروفها إطلاقاً! ويُعتذر لذلك باعتذارات، ولا أدري هل ذلك لأنّ التستري يقول بسهو النبي وحصل خوفٌ من نقد أحدٍ لجماعة المدرّسين في طباعة وتحقيق هذه الرسالة الصغيرة أو أنّ هناك قصّة خاصّة لهذا الأمر لسنا مطّلعين عليها؟! ولا نريد إساءة الظنّ بأحد، لكنّه أمر مستغرب بالنسبة لي. وقد كنّا كلّفنا بعض الإخوة الأفاضل بتحقيق هذه الرسالة مع الرسالة المنسوبة للشيخ المفيد في نفي السهو عن النبي؛ لنشرهما ـ كوجهتي نظر محترمتين ـ في مجلّة الاجتهاد والتجديد، وقد عمل هذا الباحث العزيز على الموضوع، لكنّه اعتذر بعد ذلك، ولا أدري لماذا، فربما كان خائفاً أو قلقاً من الأمر أو له ظروفه الخاصّة التي نتفهّمها، ونحن

نرحّب بأيّ محقّق يقوم بتحقيق هاتين الرسالتين؛ لنشرهما في مجلّة الاجتهاد والتجديد، نسأل الله التوفيق لنشر الآراء الاجتهادية المختلفة لكبار العلماء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، فهذا حقّهم الطبيعي على الأجيال اللاحقة دون انتقائيّةٍ أو تمييز.

ونتيجة هذا التفسير، وقع القائلون بشمول نظريّة العصمة لباب السهو في الموضوعات ـ بما فيها الموضوعات العمليّة الشرعيّة ـ في بحث وتحليل، وحاولوا اعتبار أنّ هذه الرواية تنافي العصمة وأدلّتها، فلابدّ من تأويلها بتأويلٍ يرفع هذا الإشكال فيها، وذكروا هنا بعض المحاولات، وأهمّها وأشهرها:

أ ـ القول بأنّ الإمام فعل ذلك من باب تعليم الغير، لا أنّه لم يلتفت للموضوع، فهو يعلم بواقع الحال لكنّه فعل ذلك لكي يلتفت الآخر مثلاً، فيسأله، فيمسح الإمام بعد ذلك، ويشير له إلى عدم وجوب إخبار الآخرين، وهذا تفسيرٌ تبنّاه العديد من العلماء.

لكنّ هذا التفسير محض تأويل مُسقَط على الرواية إسقاطاً وليس في الرواية ما يشير إلى هذا الموضوع أصلاً، وإنّما هو افتراض تمّ اسقاطه عليها بهدف محاولة التوفيق بين أدلّة العصمة العامّة وبين مفاد هذه الرواية، وإلا فأيّ شخص يقرأ هذه الرواية ينسبق إلى ذهنه أنّ الإمام لم يكن يدرك بأنّه ترك هذه اللمعة ولم يغسلها. وربما لما قلناه استبعد المحدّث البحراني هذا التفسير للرواية حين قال: (ولا يخفى بُعده) (الحدائق الناضرة ٣: ٨٥).

ب ـ كما حاول بعض العلماء ـ كالفاضل الهندي والمحقّق النجفي وغيرهما ـ القول بأنّ الرواية لا تشير إلى أنّ الرجل قد أصاب في زعمه أنّ الإمام لم يغسل تلك اللمعة.

وهذا ما يبدو لي محاولة غريبة، فإنّه لو لم يكن قد أصاب فما معنى ردّة فعل الإمام بالمسح عليها بعد إخبار الرجل له؟ وهل يفهم القارئ العادي هذه الاحتمالات عندما يقرأ هذه الرواية؟ ولماذا يخبرنا الإمام اللاحق بهذه الحادثة؟ أعتقد أنّها تأويلات تريد فقط الفرار بأيّ طريقة من أزمة منافاة هذه الرواية للعصمة.

ولهذا لاحظوا كيف أنّ السيد محمد باقر الصدر فهم الرواية بطريقة عادية في بحثه الفقهي، حين قال: (.. أنّ ظاهر الرواية كون الخبر مطابقاً للواقع؛ ولهذا ذكر الإمام عليه السلام في ذيلها أنّ أباه عليه السلام مسح تلك اللمعة، وهذا يعني وجودها كما أخبر المخبر..) (بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٤).

ج ـ وهناك محاولة ثالثة ذكرها بعض العلماء أيضاً، مثل المحدّث البحراني (الحدائق الناضرة ٣: ٨٥)، وهي أنّ الإمام لم يكن قد أنهى غسله عندما رآه الرجل، ولهذا قال له: لماذا لم تسكت، بمعنى أنّني أعلم بالأمر، وأنا بعدُ لم أُكمل غسلي.

ولكنّ هذا التفسير غير واضح أيضاً، فإنّه لو كانت القضيّة كذلك فلماذا قال له الإمام: ما كان عليك لو سكت، ثم قام بمسح اللمعة بعد إخبار الرجل؟! إنّ هذه الجملة معناها أنّ سكوتك مبرّر شرعاً، ولا حاجة لأن تعلمني بذلك، ثم ما الفائدة في نقل الإمام الابن هذه القصّة عن الأب حينئذٍ؟ وما الخصوصيّة في الموضوع؟ يبدو لي أنّ سبب هذه التكلّفات هو شعورهم بأنّ هذه الرواية تنافي العصمة، وإلا لو ترك الأمر على الفهم العرفي المنسبق لدى أيّ قارئ بعيد عن تأثيرات أيديولوجيا العصمة ما أظنّه كان مضطراً للذهاب خلف هذه التفاسير. نعم الرواية غير صريحة ولا هي بالنصّ في الموضوع لكنّها ظاهرة جدّاً.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يربط الرواية ببابي: علم الإمام وخطئه في الموضوعات لا بباب السهو، وهذا هو الاتجاه الصحيح من وجهة نظري في فهم هذه الرواية، فالرواية تفيد ربط القضيّة بالعلم بالموضوعات، وأنّ الإمام لا يعلم بتمام الموضوعات؛ لأنّه لا يعلم بالغيب، فهو اغتسل فَحَسِبَ أنّ الماء وصل إلى تمام ظهره؛ لأنّ المفروض أنّ شغله اليقيني فرض عليه الفراغ اليقيني، فالخطأ حصل في تصوّر تحقّق الفراغ اليقيني الذي هو موضوع خارجي، لا أنّه نسي أن يوصله إلى تمام ظهره (وفرقٌ بينهما، وأرجو التدقيق جيداً)، لكنّ الرجل ألفت نظره إلى أنّه لم يوصل الماء إلى تمام ظهره، فحصل له علمٌ بعد حُسبانٍ غير صحيح، فلا تُنافي الرواية العصمة، بمعنى أنّها لا تثبت ارتكابه لذنب، ولا تبليغه للدين خطأً، ولا سهوه عن شيء، ولكنّها تنفي علمه بالغيب؛ فإنّه لو كان يعلم الغيب ما جهل بقاء مقدار من ظهره لم يصله الماء، وما أخطأ في تقدير وصول الماء إلى ظهره.

وهذا هو الفهم الأقرب لهذه الرواية، فهي تنفي العلم بالغيب من جهة، وتنفي العصمة في الموضوعات الخارجيّة من جهة ثانية، لا أصل العصمة المتفق عليه، وكلتا هاتين المسألتين (العلم بالغيب ـ العصمة في الموضوعات الخارجيّة) محلّ خلاف بين علماء الإماميّة أنفسهم إلى يومنا هذا كما هو معروف.

وبناءً على هذا التفسير:

١ ـ فإذا بنى شخص على عدم علم الإمام بالغيب مطلقاً، وأنّه يعلم بعض الغيب دون بعض، فيكون مضمون هذه الرواية صحيحاً عنده من هذه الناحية. ونحن سبق أن قلنا بأنّ الأرجح عدم ثبوت علم النبي والأئمّة بمطلق الغيب، وأنّ هذا ـ بعد فقدان الدليل العقلي الحاسم هنا ـ هو الواضح من كتاب الله تعالى

والذي عليه تُعرض الأخبار المتعارضة في هذا الموضوع، فيرجّح ما وافقها، بقانون الترجيح بموافَقَةِ الكتاب، فلا مانع من عدم اطّلاعه على بعض الموضوعات الخارجيّة، كعدم علمه بوجود زيد في الشارع الفلاني الآن، أو عدم معرفته ببعض الفنون والمهن مثل النجارة والحدادة والخياطة وغير ذلك، فإذا احتاج لهذه المعرفة لسببٍ أو لآخر، فإنّه قادر على التوجّه إلى الله تعالى، والله يستجيب له بإعلامه بما يحتاج إليه إن شاء الله، وسيرة الأنبياء والأئمة قائمة على التعامل مع الأمور بالطريقة العادية هذه وترتيب الآثار على هذه الطريقة. هذا من ناحية ارتباط هذه الرواية بمسألة العلم بالغيب.

٢ ـ وإذا بنى شخص على عدم عصمة النبي أو الإمام في الموضوعات الخارجيّة بما فيها الموضوعات الخارجيّة الشرعيّة، فهذه الرواية تصبح مقبولةً عنده تماماً، أمّا إذا قال باستحالة خطأ الإمام في الموضوعات الخارجيّة، لا سيما الشرعيّة منها، فإنّ هذه الرواية تعارض استنتاجاته، ويجب عليه أن يقارن بينها وبين أدلّته؛ ليصل بعد ذلك إلى النتيجة النهائيّة.

ومن هنا، لا يصحّ النظر إلى هذه الرواية لوحدها، بل لابدّ ـ لمعرفة موضوع علم الإمام ومسألة خطئه في الموضوعات الخارجيّة ـ من النظر المجموعي لكافّة النصوص المتعلّقة بهذا الموضوع، والتي منها هذه الرواية، ثم القيام بقراءة مستوعبة ومقارنة للخروج باستنتاج نهائي، أمّا أخذ هذه الرواية لوحدها والحكم وفقها، ثم تأويل الروايات الأخرى أو طرحها، أو بالعكس أخذُ مسألة العصمة في الموضوعات الخارجيّة أو علم الإمام بمثابة الأمر المسلّم، ثم عند الوصول إلى هذه الرواية يجري تأويلها، فهذا خطأ منهجي كبير، فكلّ هذه الروايات يجب أن توضع ـ مع النص القرآني والحكم العقلي ـ للوصول من

خلال رؤية مجموعيّة مقارنة ونقديّة إلى نتيجة نهائيّة. هذه نظرة موجزة في هذه الرواية والتفصيل في محلّه، والعلم عند الله.

٧٠٢ ـ أسباب قلق بعض العلماء والمفكّرين من العرفان والتصوّف

السؤال: يوجد اتجاهان في الموقف من العرفان: واحدٌ منهما مؤيّد له، وأبرز المؤيدين صدر المتألهين الشيرازي والإمام الخميني والعلامة الطباطبائي وغيرهم، والاتجاه الآخر معارض كما في المدرسة الشيخيّة والمدرسة التفكيكيّة. وسؤالي: ما هو تأثير العرفان في العقائد ـ بما فيها المذهبيّة ـ مما جعل هؤلاء يقفون موقف الرفض، بل يتعدّاه أحياناً إلى التكفير؟ هل العرفان يرفض شيئاً من العقائد لا سيما المذهبيّة؟ حبّذا أن يكون الجواب بضرب بعض الأمثلة على ذلك؟ شاكرين لكم جهودكم، أدامكم الله.

● لعلّ بإمكاني أن أوجز أهم مصادر القلق عند بعض علماء المسلمين من العرفان وأفكاره، في النتائج تارةً، وفي المنهج أخرى، وفي السلوكيات ثالثة، وأختصر ذلك بالآتي:

١ ـ وجود بعض الأفكار والآراء التي ذهب إليها بعض العرفاء وبعض الفلاسفة، ويعتبر المفسّرون والمحدّثون والفقهاء أنّها تخالف العقائد الدينيّة التي صرّحت بها النصوص، مثل القول بالمعاد الروحاني فقط، والذي يخالف صريح مئات النصوص القرآنيّة والحديثية، ومثل القول بقدم العالم، الذي يخالف ـ من وجهة نظر الفقهاء والمفسّرين أيضاً ـ ما صرّحت به الكثير من النصوص الدينية، ومثل القول بأنّ الآخرة باطن الدنيا وليست نهاية زمنيّة لها، ومثل نظريّة الجبر

العلّي التي فهمها بعض المتكلّمين والفقهاء على أنّها تحوّل الله إلى آلة مسلوبة الإرادة.

ولعلّ من أكثر القضايا قلقاً قضيّة (وحدة الوجود) التي حملت معها التباسات كثيرة لا حدود لها، فقد فهم الفقهاء والمفسّرون والمحدّثون من نظريّة وحدة الوجود ـ مهما غلّفها العرفاء فيما بعد ـ أنّه لا يوجد غير الله تعالى، ومن ثمّ فكلّ الخلق ليس شيئاً آخر غير الله، وهذا إنكار لكلّ معاني الصفات الفعلية الإلهيّة تماماً، بل إنكار لمعاني العقاب والثواب، وإبطال لكلّ المنظومة الدينية، إنّ الفقهاء ـ وطبعاً بعضٌ منهم، وليس جميعهم ـ يعتبرون أنّ عرفاء وحدة الوجود قد تلاعبوا بالألفاظ كي ينجوا من التصريح بحقيقة معتقداتهم، ولهذا وجدنا كلّ هذه الفوضى وكلّ هذا الغموض في كلامهم في قضيّة التجلّي والظهور والوحدة التشكيكيّة والفيض ووحدة الوجود والوحدة الشخصيّة والكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة وغير ذلك مما لا يفقه روحه وجوهره أكثر دارسي الفلسفة والعرفان أنفسهم، ولا يعرفون منه سوى الألفاظ التي لو سألتهم عمّا وراءها لتاهوا وعجزوا عن الكلام، أو لأعادوا لك الكلام نفسه، ثم تسلّحوا بأنّ المطلب دقيق ولن تفهمه، وبأنّك محجوب وغير ذلك من الكلمات.

إنّ معنى هذه المنظومة هو إبطال الرؤية الدينية الواضحة الموجودة في الكتب السماوية التي بين أيدينا بما فيها القرآن الكريم، فما معنى أنّه لا وجود سوى لله أبداً، وعندما تقول لهم: نحن موجودون بالبداهة، يقولون لك: نحن وجود ظلّي مجازي، أو يقولون لك: نحن رتبة وجوديّة ضعيفة، وغير ذلك من الكلمات التي يعتبر بعض الفقهاء أنّها لعبٌ على الألفاظ لا معنى لها سوى إنكار الخلق

والخالقيّة وإثبات أنّ كل شيء هو الله، ولهذا تجد فكرة وحدة الوجود تبحث عند الفقهاء في كتاب الطهارة عند تعداد النجاسات، حيث يوجد بحث في إلحاق القائلين بوحدة الوجود بالكفار أو لا؟ بل هناك كلام صريح للسيد الخوئي في بعض رسائله التي نشرت في أواخر موسوعته بالطبعة الأخيرة ـ رسالته في الإرث ـ يصرّح فيه بأنّ ما يُفهم من ابن عربي في كلماته المتصلة بقضايا من هذا النوع هو كفر.

ومن جملة المفاهيم التي يقلق منها الفقهاء والمفسّرون كثيراً فكرة الوصول إلى الله تعالى، حيث يُبدي بعض الفقهاء حساسية من تعاطي العرفاء مع هذا الموضوع، وأنّ العارف يصل إلى الله ويفنى في الله ويأخذ صفات الله ويستجمع الأسماء والصفات الإلهيّة، ويصبح هو الله في مقام الفعل، وغير ذلك من التعابير التي يرى بعض الفقهاء أنّها ليست في جوهرها ـ لو تركنا لعبة الألفاظ ـ سوى دعوى الربوبيّة، بشكل مصغّر ولو غير مستقلّ، لآحاد العرفاء، فضلاً عن أنّ حديثهم عن الولاية العرفانيّة والإنسان الكامل يُفهم منه في بعض الأحيان أنّ منزلتهم أعلى من كثير من الأنبياء، أو كأنّهم يريدون أخذ مواقع الأنبياء والأئمّة ومقاماتهم لأنفسهم.

وما يثير التيار النصّي هو ما يعتبره دخولاً للأفكار غير الإسلاميّة في الإسلام نتيجة الفتوحات، إنّهم يقولون بأنّ مراجعةً سريعة للعرفان الهندي والفارسي والعرفان الأفلاطوني والأفلوطيني والاسكندراني والتيارات الصوفيّة في المسيحية واليهوديّة، تكشف لك عن تطابق الأفكار مع العرفان الإسلامي أو تلاقيها بحيث ينتابك الشكّ في أنّه تمّ استحضارها بعينها لتُسقط على النصّ الديني (أحد الإخوة يكتب اليوم رسالة ماجستير حول المقارنة بين العرفان

الهندي والإسلامي، ويتحدّث عن حقائق مدهشة من وجهة نظره)، وأبرز مثال يذكرونه على ذلك ما يعتبر في العرفان والفلسفة مفخرةً ومفصلاً، عنيت حكمة الإشراق، التي أتى بها السهروردي بشكل بارز، حيث إنّ المقارنات تثبت أنّ عمدة ما كَتَبَه في كُتُبِهِ إنّما أخذه من مخطوطات وكتب الفلسفة الفهلويّة التي تعبّر عن حكمة إيران وبلاد فارس القديمة، وكلّ تلك النظريّات التي صاغها في نظريّة النور لم يكتشفها بنفسه، بل أخذها من فلاسفة إيران القدماء، وهذا ما يخيف أكثر فأكثر من المجال الفلسفي والعرفاني. إضافة إلى اعتقاد بعض الناقدين للعرفان بأنّ قدامى العرفاء قبل الإسلام وقدامى الفلاسفة لم يكونوا موحّدين أو لم يكونوا يعبدون الله الذي تتحدّث عنه نصوص القرآن الكريم.

إنّ بعض الفقهاء والمحدّثين يعتبرون أنّ الجيل المتأخّر من العرفاء حاول تلميع الصورة، واللعب على الألفاظ، ومن يريد أن يكتشف حقيقة العرفاء فعليه النظر في النصوص الأصليّة لهذا العلم والتي تعود إلى عصور السهروردي وبايزيد البسطامي والحلاج وابن عربي وسيد حيدر الآملي وأمثالهم، وهناك سيجد شيئاً لم يطّلع عليه أكثر المعجبين بالتصوّف والعرفان اليوم، وقد يدهشه إن لم يستخدم سلاح التأويل ومقولة الشطحات وأمثال ذلك.

طبعاً، أنا أنقل وجهة نظر فريق كبير من الفقهاء والمفسّرين والمحدّثين، ولا أريد أن أؤيّد أو أعارض الآن، وإنّما نحلّل أسباب رفض كثير من العلماء لهذا المذهب الفكري والروحي في الإسلام، لكن في المقابل هناك الكثير من العلماء الذين لا يرون في العرفان مشكلة، بل هم من العرفاء والفلاسفة وفي الوقت عينه هم من الفقهاء والمفسّرين.

٢ ـ قيام العرفاء والمتصوّفة بشكل مبالغ به ـ من وجهة نظر الكثير من

المحدّثين والفقهاء والمفسّرين ـ بهدر حرمة النصوص واستخدام نهج التأويل المفرط المتعالي عن أيّ قاعدة لغويّة أو تفسيريّة، الأمر الذي يفتح باب المزاجيّات، وكلّ شخص يقول لك بأنّني انكشف لي معنى من هذه الآية لم ينكشف لك، وإذا طالبته بمرجعيّةٍ نحتكم إليها من لغةٍ أو عقل، قال لك بأنّ فهم العارف متعالٍ عن اللغة والمجاز والأدب وغير ذلك، ولا يُطالَب بالدليل، وقَدَمُ الاستدلال خشبيّة، فيصفّفون لك عشرات التفاسير التطويعيّة والتأويليّة التي لا شاهد لها من كتابٍ أو سنّة، وإنّما يُخضعون النصوص إخضاعاً فجّاً لها..

إنّ التيار النصّي (فقهاء مفسّرون ومحدثون) يبدون قلقاً كبيراً إزاء ما يعتبرونه تلاعباً في النصّ الديني بطريقة غريبة جداً، وهم إذ يرون أنّ المتكلّمين والمفسّرين والمحدّثين ساهموا في ذلك أيضاً، إلا أنّهم يظلّون أفضل حالاً بكثير من العرفاء والمتصوّفة. ونظرة عابرة على أعمال ابن عربي وسيد حيدر الآملي تكشف هذا الواقع الرهيب، فالمتكلّم عندما أوّلَ اعتمد نظريّة المجاز وقدّم رؤية في فهم النص، أمّا العارف فرؤيته هي نفس ادّعاءاته غالباً، وقد لا تجد عنده برهاناً تفسيريّاً بقدر ما تجد عنده تخرّصاً في تأويل النصوص، فقوله تعالى: ﴿**قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ**﴾ يصبح على علاقة بالحجب النورانيّة والظلمانية، وقوله تعالى: ﴿**إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا**﴾ يصبح معنى الأرض هو النفس الإنسانيّة وليس هذه الأرض، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ**﴾ يصبح معناه القلب الفاسد، وهكذا دون أيّ محكمة يمكن الرجوع إليها والاحتكام بين يديها ولو كانت هي الأحاديث الصحيحة المعتبرة، وإنّما يسندون ذلك لأنفسهم وكشوفاتهم، الأمر الذي يفتح على فوضى غير متناهية. إنّ هذا الأمر يسبّب قلقاً كبيراً للتيار النصّي التفسيري المتمثل بعدد كبير من الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين.

والمشكلة أنّ بعض علماء التيار النصّي لديهم سوء ظنّ ببعض العرفاء والمتصوّفة، فيرون أنّهم أدركوا خطورة أفكارهم وعدم مقبوليّتها فعمدوا إلى وجوه اخترعوها لتفسير النصوص، وتشبّثوا ببعض المرويّات الضعيفة جداً التي قد تكون من رواية سابقيهم الموضوعة على النبي وآله وصحابته، فأبدوا أنفسهم وكأنّهم يملكون نظريّةً في فهم النصّ، وليست لديهم سوى مجموعة تخرّصات لا أكثر، فابن عربي يقول لك: إنّ كلّ حرف في القرآن هو أمم أمثالكم، ويأتي من يلملم كلمات مبعثرة له لكي يقول لنا بأنّ ابن عربي يملك نظريّة في فهم النصّ، أمّا الحقيقة فليس هناك شيء من ذلك، وإنّما قام القونوي والقيصري وابن تركة الإصفهاني وصدر الدين الشيرازي وغيرهم بمحاولة لململة ما قاله ابن عربي وتقديمه لجمهور المسلمين على أنّه رؤية عقلانيّة للوجود والحياة والنصوص.

٣ ـ اعتبار الفقهاء أنّ التصوّف محاولة للتحرّر من الفرائض الدينية والتكاليف الشرعيّة، وهذه معركة كانت موجودة قديماً بقوّة أكبر منها اليوم، وقد عرفها العصر العباسي والعصر الصفوي أيضاً، ورغم أنّ العرفاء قد أحدثوا تحوّلاً كبيراً في أنصارهم من هذه الناحية حتى صاروا يعتبرون الالتزام الفقهي شرطاً في سلامة العملية الكشفية والعرفانية، إلا أنّ بعض الشكوك ما تزال تراود بعض الفقهاء من استهانة التصوّف والعرفان بالجانب الفقهي والشرعي. وتُعتبر قضيّة الموسيقى والغناء، وكذلك قضايا محبّة الصبيّ الأمرد، والتغزّل بالمرأة وجمالها، وبالخمر وأنواعها، وغير ذلك، من عناصر قلق المؤسّسة الفقهيّة من طريقة تعاطي العرفاء مع الملفّ الشرعي.

ولا بدّ لي أن أشير هنا إلى:

أولاً: إنّ الصورة التي قدّمتُها مختصرة جداً، والوقت لا يسمح بالتفاصيل،

وقد أخذت بعين الاعتبار المشهد على المستوى الإسلامي عامّة، وليس المذهبي خاصّة فقط.

ثانياً: إنّ بعض ملاحظات الفقهاء والمفسّرين تقبل النقاش بشكل واضح، والوقت لا يسمح بمناقشتها، لكنّ بعضها الآخر هو مشكلة حقيقيّة تحتاج أن يوليها أنصار الاتجاه العرفاني أهميّة وجدّيّةً أكبر، ولعلّ أبرزها ـ من وجهة نظري ـ هي علاقة العرفان بالنصّ وإشكاليّة التأويل التعسّفي الذي يُتهم به العرفاء.

ثالثاً: إنّ الجانب الروحي في العرفان هو مدرسة سامية لا ينبغي الحطّ منها نتيجة الموقف من النتائج المعرفيّة للعرفاء، إنّ التجربة الروحية هي رصيد رائع يستحقّ الاستزادة منه، أمّا التجربة المعرفيّة للعرفاء والتجربة التفسيريّة لهم في علاقتهم بالنصوص، فهي التي تقع موقع الجدل والنقاش بشكلٍ أكبر ومركّز.

وللكلام تتمّة.

٧٠٣ ـ إشكاليّة مسيحيّة حول تمييز الله في الحفظ بين القرآن والتوراة والإنجيل

السؤال: لماذا حُرّفت الكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل)؟ وبعبارة أخرى: ألم يكن باستطاعة الله أن يحفظها كما تعهّد بحفظ القرآن؟ فكما حفظ القرآن وهو الكتاب السماويّ، وجب أن يحفظ الكتابين السماويّين الآخرين، وإلا عُدّ ذلك عجزاً أو نقصاً أو غير ذلك. هذا ملخّص شبهة وردت في أحد الكتب المسيحيّة، فما هو تعليقكم؟

● سبق أن تحدّثنا مراراً عن أنّ الدخول في معرفة أسرار الفعل الإلهي الجزئي أمرٌ بالغ الصعوبة، وأنّ قياس الله علينا في كلّ التفاصيل أمرٌ غير صحيح؛ فنحن

نعرف فعله ممّا نراه منه، ولا نحكم على فعله ممّا لا نراه، وكذلك نحكم على غاياته مما يقوله هو، ولا نحكم على غاياته ممّا لا نعرفه بطريق علمي دقيق، إلا بنحو العناوين الكلّية العامّة، أمّا تفاصيلها فما زال من العسير جداً الدخول فيها واكتشاف أسرارها، وإن لم يكن مستحيلاً في بعض الحالات.

وليس من الضروري أن نفسّر ما وقع مع الكتب السابقة بأنّه عجزٌ إلهيّ، أو نقصٌ في ساحته المقدّسة، بل قد تكون سياسته ترك الخلق في الأعم الأغلب على قانون الطبيعة، وعدم التدخّل إلا في بعض الحالات. أمّا لماذا تعهّد في القرآن دون غيره، فلا أعرف السبب فيه.

لكن من حقّنا أن نسأل المستشكل ـ صاحب الكتاب المسيحي الذي أشرتم إليه ـ بعضَ الأسئلة وليتّسع صدره لنا: لماذا سمح الله بظهور محمّد وكتابه وقد (ضلّل) المليارات من الخلق؟ ألا يعدّ هذا نقصاً أو عجزاً؟ لماذا سمح بظهور كلّ الفرق الضالّة التي صدّت عن طريق المسيحيّة؟ لماذا لم يتعهّد الله بحفظ وحدة المسيحيّين، بل تركهم ينقسمون إلى مئات الفرق عبر التاريخ، ويتيهون في تفسير النصوص الدينية المقدّسة عندهم ويسفكون دماءهم بينهم؟ لماذا لم يتعهّد بحماية تفسير النصوص الدينية بل تركها ألعوبةً بيد البشر يتأوّلونها كما يشاؤون؟ لماذا ترك الله المسيحيين في القرون الوسطى ليبلغ الحال بأحد باباواتهم ـ كما قيل ـ أن ينبش قبر بابا سابق، ويُخرج جثّته ويضعه على كرسيٍّ، ويحاكمه بمنطق محاكم التفتيش؟ ألم يكن الله ليقدر على حماية دينه من كلّ هذا؟ هل في ذلك عجز أو نقصٌ منه؟

لماذا يسمح الله اليوم بانتشار ظاهرة الإلحاد في العالم، ليس في الأوساط المسيحيّة فحسب، بل في مختلف الأوساط الدينية على وجه الكرة الأرضيّة، بما

سلب العديد من المؤمنين بالديانات إيمانَهم، وعرّض تديّنهم ومقدّساتهم لسخرية بعض الملحدين واستهزائه، حيث يُعرف بعض الملحدين ـ مثل كريستوفر هيتشنز (٢٠١١م)، الذي كان يفلسف سخريته بالدين بالقول بأنّ السخرية من المعتقدات هي من الأشياء الضروريّة ـ يعرف بعض الملحدين باستخدام منطق السخرية والاستهزاء أكثر من منطق البحث العلمي، كبعض المؤمنين أيضاً مع الأسف؟! هل يعجز الله عن أن يوقف المدّ الإلحادي أم هو نقصٌ فيه؟ إنّ هناك المئات من مثل هذه التساؤلات، وما نجيب به فيها يصلح في أغلب الأحيان للجواب به عن التساؤل المشار إليه أعلاه في سؤالكم.

إنّني أعتقد بأنّ هذه الطريقة التي يعالج بها بعض الباحثين من المسلمين والمسيحيين والمُلحدين وغيرهم قضايا الفعل الإلهي غير موفّقة؛ بل غالباً ما تكون انتقائيّةً ومتحيّزة؛ فليس كلّ ما لا أفهمه فهو باطل، فهناك من يقول بأنّ نظرية الثقوب السوداء كانت حتى زمنٍ قصير واحدةً من أشهر القضايا المضحكة، وأكثرها سخريةً في الأوساط العلميّة، إلى أن تمّ تبنّيها اليوم من قبل الكثير من العلماء.. إنّ تواضع العقل وإقراره بأنّه لا يفهم بعض الأشياء، وخوضه غمار البحث العلمي مميّزاً بين (عدم فهمي لشيء) و(فهمي لعدم الشيء)، وأيضاً بين (ثبوت الشيء عندي) و(ثبوت عدمه عندي) (وعدم ثبوته ولا ثبوت عدمه عندي) هو ضرورة منهجيّة، يمكن أن تخلّصنا من الكثير من فوضى الإشكاليّات المتناثرة هنا وهناك في البحث الفلسفي والكلامي، فلا أقفز من (عدم ثبوت الشيء) إلى (ثبوت عدمه)، ولا من (عدم فهم الشيء) إلى (فهم بطلانه وعدمه).

نعم، عدم ثبوت شيء عندك يحرّرك من هذا الشيء، لكنّه لا يسمح لك بإلزام

الآخرين أو إلزام عقلك بأنّ هذا الشيء ليس بموجود، فكثيراً ما يكون هناك فرقٌ بين (لم أجد) و(لم يوجد).

٧٠٤ ـ علاقة المعجزة بالوحي، وصدورها ممّن لا يرتبط به

السؤال: ما العلاقة بين المعجزة والوحي؟ لماذا لا يعطي الله موهبةً بلاغية أو طبّية لأحد البشر دون أن يكون هذا الشخص مرتبطاً بالوحي؟!

● لا علاقة مباشرة وضروريّة بين المعجزة والوحي، فقد يُوحى لإنسان ولا تكون له معجزة، فالمعجزة ليست مرتبطة منطقيّاً بمبدأ الوحي أو بمبدأ النبوّة أو غيرهما، إنّما يأتي دور المعجزة بوصفها عنصراً من عناصر إثبات نبوّة شخص أو إمامته أو مقامٍ له عند الله، عندما تكون هناك حاجة لعمليّة الإثبات هذه للآخرين، فليس كلّ من يوحى إليه يلزم أن تكون له معجزة، بأيّ معنى من المعاني أخذنا مفهوم الوحي؛ لأنّ الوحي علاقة بين الله والإنسان، فيما المعجزة الإثباتية هي علاقة بين الإنسان (النبي و..) وسائر الناس، من حيث عنصر إثبات ارتباط النبي بالله تعالى وقوله فيما يقول عن الله سبحانه.

ووفقاً لذلك، لا يوجد أيّ مانع منطقي من أن تثبت لشخص معجزة ولا يكون أيضاً ممّن يوحى إليه، فقد يمنح الله إنساناً معجزةً ولو كانت هذه المعجزة ممّا لا يعلم به أحد، ولم يكن هذا الشخص نبياً أو وصيّاً، فربما يكون هناك مؤمن صادق فقير يرزقه الله مالاً عبر وضع يده على التراب ليصبح ذهباً، إنّه لا يوجد شيء يُثبت استحالة هذا الأمر من الناحية الذاتية، وإنّما تحدّث علم الكلام الديني عن ربط المعجزة بالوحي من زاوية أنّ مدّعي الارتباط بالله ـ عبر النبوّة أو نحوها ـ لا يمكن أن يمكّنه الله من المعجزة ليقيمها للناس دليلاً على نبوّته

الكاذبة، لأنّ هذا التمكين فيه ـ من وجهة نظر المتكلّمين المسلمين ـ تغرير من الله للجاهلين وإيقاع لهم في الفساد والضلال والانحراف، ومن ثمّ فعلم الكلام لا يُمانع ـ أوّليّاً ـ أن تصدر معجزة من شخصٍ غير نبيّ، لكنّه يمنع عن صدور معجزة من نبيّ كاذب يريد بالمعجزة المُظْهَرَة له أن يثبت نبوّته الكاذبة.

وهذا كلّه يعني:

١ ـ إنّه لا يوجد تلازم قهريّ بين الوحي والمعجزات، فقد يوحى لشخص لا معجزة له، وقد يملك شخص إعجازاً ويكون ممّن لا يُوحى إليه، ولا يوجد دليل حاسم على منع ذلك. نعم، إثبات وقوع ذلك في الخارج يحتاج إلى دليل؛ لأنّ الإمكان لا يُثبت الوقوع، على خلاف الوقوع، فإنّه يثبت (الإمكان العام) بحسب الاصطلاح الفلسفي والمنطقي، كما هو معروف.

نعم، يرى علم الكلام أنّ هناك تلازماً قهريّاً ذاتيّاً بين المعجزة وعدم كون البشر (جميعاً أو المعاصرين على الأقلّ لزمن صدورها أو خصوص من صدرت منه، على الخلاف الكلامي في هذه الأمور) قادرين عليها بتمام خصوصيّاتها، من حيث قدرتهم البشريّة الأوّلية القائمة على قوانين الطبيعة.

٢ ـ المعجزة (في باب إثبات النبوات) ليست علاقة بين الله والنبيّ فقط، ليكون الوحي هو العنصر المبرّر لها والمُلزِم بها، بل هي علاقة إثباتية بين النبي وسائر الناس، ليكون ادّعاء النبوّة ودعوة الناس لاتباع النبي هو الأساس في دور المعجزة في إثبات النبوّات.

٣ ـ ما قلناه هو من حيث المبدأ الأوّلي للموضوع على مستوى الوعي العقلي له، لكن قد تفيد النصوص منع صدور نوع من المعجزات للبشر جميعاً غير هذا النبي أو ذاك، مثل المعجزة القرآنيّة، فإنّها ـ وفقاً للنصّ القرآني ـ يفترض عدم

إمكان إتيان أحد بها على الإطلاق، فهي معجزة محظورة على البشر، ما لم يدّعِ أحدٌ النبوّة ويكون إتيانه بمثيل للقرآن هو المعجزة الدالّة على نبوّته، كما دلّ الأصل على نبوّة محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم؛ لأنّ ما نفته الآيات وتحدّت به هو قدرة البشر على الإتيان بالقرآن من حيث هم بشر، أمّا قدرتهم من حيث تمكين الله لهم استثنائيّاً ـ كما يمكّن سائر الأنبياء استثنائياً لحصول المعجزة على أيديهم ـ فهو غير ممنوع، فلو فرض أنّ شخصاً ـ بصرف النظر عن مسألة خاتميّة النبوة المحمديّة ـ ادّعى النبوّة، وأتى بمثل القرآن كتاباً معجزاً، لكان ذلك دليلاً على نبوّته؛ ولا يكون ذلك نقضاً على كلام القرآن الكريم في أنّه لا يأتي البشر بمثله؛ لأنّ كلام القرآن يراد منه تحدّيهم في قوّتهم الطبيعيّة، لا تحدّيهم في ظرف المساعدة الإلهيّة الاستثنائيّة لهم كما هو واضح.

وقد يقال: لأنّ النبوات قد ختمت فسوف يكون هذا الكلام فرضيّاً فقط، ومن ثم فمعجزة مثل القرآن يفترض أن لا يأتي أحدٌ بمثلها؛ لا لأنّ غير النبيّ لا تجري المعجزة على يديه، بل لخصوصيّة المعجزة القرآنية من حيث إخبار الله لنا أنّها لن تجري على يد البشر، والمفترض أنّه لا نبيّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم. فإمكان أن يمكّن الله شخصاً من الإتيان بمثل القرآن وارد، لكنّ ختم النبوّة يكشف عن عدم التمكين، والمفروض أنّه من دون التمكين الاستثنائي لن يأتي أحدٌ بمثل القرآن الكريم. وعليه فلن يتمكّن أحد من أن يأتي بمثل القرآن، ولا يمكن أن يدّعي ذلك شخص ويقول بأنّ هذا من عندي، وأمّا أن يدّعي ذلك ويقول بأنّ الله أوحى ذلك إليّ، فهو غير مستحيل بلحاظ خصوصيّة المعجزة، بل سيكون ذلك مُثبتاً لصدقه، وإنّما ينفونه بملاحظة خصوصيّة ختم النبوّة، وهذا يتبع النظريات في معنى النبوّة وختمها، ويمكن

مراجعتها في محلّه. ويمكن إضافة بعض الأفكار هنا نتركها لمناسبة أخرى.

وهذا كلّه، بخلاف معجزة تحوّل العصا إلى ثعبان، فإنّه لا يوجد في النصّ ما يمنع أن يصدر ذلك من غير موسى عليه السلام، كأن يصدر من أحد الأنبياء أو الأوصياء الآخرين، وصدور هذه المعجزة على يد غير النبي موسى لا ينفي نبوّة موسى نفسه؛ لأنّ إعجاز المعجزة لا يتقوّم بتفرّد صاحبها بها، بل بفرض عدم القدرة البشريّة عليها دون التمكين الاستثنائي، أو بفرض عدم قدرة ذاك النبي وأهل زمانه عليها بحسب الظروف الموضوعيّة (تبعاً للاختلاف الموجود في هويّة المعجزات وقدرتها الإثباتيّة بين علماء الكلام).

ولابدّ أن أشير أخيراً إلى أنّ حقيقة الإعجاز ـ لاسيما إعجاز القرآن الكريم ـ وجوهره، موضوع خلافي كبير جداً بين علماء المسلمين، وطبيعة هذا الاختلاف تترك أثراً على بعض النتائج في الموضوع الذي نتكلّم عنه هنا، كما لو بُني على (نظريّة الصرفة) في موضوع الإعجاز، والتي اختارها بعض العلماء المسلمين.

٧٠٥ ـ هل وظيفة المتكلّم إثبات ما لم يرد فيه دليل شرعي؟

السؤال: ما هي برأيكم مبرّرات الهجمة الشرسة على علم الكلام؟ وهل برأيكم أنّ مهمة المتكلّم تتحدّد في إقامة الأدلّة على الاعتقادات الدينية المسلّمة، وعلى نقض الشبهات، أم تتعدّى إلى مرحلة إثبات ما لم يرد فيه دليل شرعي؟

● لا أعلم ماذا تقصدون بالهجمة الشرسة على علم الكلام، فالجدل الكلامي اليوم قائم على قدم وساق، إلا إذا كنتم تقصدون علم الكلام الجديد، أو علوم الفلسفة والعرفان وما شابه. كما أنّ المتكلّم ملزم بإقامة الدليل على صحّة معتقداته أو بطلان معتقدات غيره، وكذا هو مطالب بالدفاع عن عقائده بعد

إثباتها، ومعنيّ بنقد الإشكاليّات التي تتوجّه إليها عندما لا تكون مقنعةً.

وقد قلنا سابقاً بأنّ بناء العقائد يكون على الأدلّة، لا أنّ المتكلّم عليه البحث عن الدليل بعد العقيدة التي حصل عليها من التربية والمجتمع والفضاء المحيط، فالعقائد تابعة للأدلّة وليس العكس، ومع الأسف فالصراعات الدينية الجدليّة (وحتى غير الدينيّة) كثيراً ما تجرّ إلى الاستدلال اللاحق على الاعتقاد، بدل التركيز أكثر على الاعتقاد القائم على استدلالٍ مسبق، كما قد نجدها تفرّ من إشكال سجّله الخصم نحو فرضيّة لا دليل عليها سوى أنّ عدم اختيارها قد يفضي إلى صحّة إشكال الخصم، وكلّنا معنيّون ـ نخباً ومثقفين وعلماء دين وناشطين وتربويّين و.. ـ بتصحيح هذا المسار الذي جاء القرآن الكريم لتأكيده في رفضه للتقليد والتبعيّة والتعبّد بقول الآباء.

أمّا إذا كنتم تقصدون البحوث الكلاميّة التي لم ترد فيها نصوص مباشرة، فإذا كانت ذات نتائج مفيدة في البحث الديني العقدي ولها تأثيرات مشهودة في سائر البحوث الكلاميّة، ولم تكن من الترف المضيّع للوقت بحجّة شحذ الذهن، فإنّها تظلّ ضروريّة ومهمّة، حتى لو لم تتناولها النصوص الدينية بحسب ما يتراءى لنا، فالمتكلّم ليست وظيفته البحث في النصوص الدينيّة، بل في الاعتقاد الديني، وقد تتداول المحافل الكلاميّة موضوعاً مهمّاً لم يظهر تعرّض النصّ له، لكنّ البحث الكلامي معنيٌّ بالنقاش فيه وإبداء رأي يتعلّق به، فالقضية تتبع الحاجات الواقعيّة لطبيعة الموضوع ومديات تأثيره الحقيقي في المنظومة العقديّة الدينيّة سلباً أو إيجاباً.

٧٠٦ . هل الفقر من الله؟

السؤال: هل الفقر من الله؟

● **الذي يفهم من النصوص الدينيّة أنّ الفقر له سببان:**

السبب الأوّل: ولعلّه السبب الأكثر شيوعاً، وهو الإنسان نفسه، لكن ليس بالمعنى الفردي فقط، بل بالمعنى الجماعي العام، فالله وضع الخيرات في الأرض وأعطانا من كلّ ما نريد، وأسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة، كما هي التعابير القرآنية في هذا المجال، إلا أنّ إرادته وصول الماء والغذاء للناس كانت عبر البشر أنفسهم، فلو أنّ البشر اهتمّوا بالفقراء والمحتاجين، ولو أخرجوا حقوق المساكين والمعوزين من أموالهم، ولو أنّهم اعتنوا بشكلٍ صحيح وعلميّ بهذا الأمر، ولو مرّت هذه الصدقات بأنواعها وتمّ استثمار ما شاء الله من الأوقاف الخيريّة التي لا يعلم كمّها اليوم ومقدارها غير الله (والله وحده يعلم كم هي الأوقاف المعطّلة في العالم الإسلامي اليوم!)، ولو كان الوسطاء في إيصال الأموال أمناء يقظي الضمير ويخشون الله فيما يفعلون، ولو كانت خططنا التدبيريّة في إيصال المال إلى أهله سليمة وصائبة.. لما وقع الكثير من الفقر الذي نجده اليوم في العالم، ولما رأينا أنّ اثنين أو ثلاثة بالمائة من سكّان الأرض يملكون ثمانين أو تسعين بالمائة تقريباً من خيراتها، فيما يعيش أكثر من نصف سكّان الأرض في فقر وجوع وفاقة.

فالله سخّر الغنيّ لكي يحصل على المال، ولكنّه عندما أعطاه المال قال له بأنّ نسبةً من هذا المال الذي في جيبك ليست لك، وإنّما جعلتك وسيلةً ومعبراً لتوصل هذه النسبة إلى أصحابها الحقيقيّين، فالإرادة التكوينيّة الإلهيّة في رفع الفقر مرّت بإرادته التشريعيّة، التي تمرّ بشكل تلقائي بالإنسان نفسه، وهذا يعني أنّ الله أراد أن يرتفع الفقر بين البشر عبر قيام البشر أنفسهم وبإرادتهم بإطاعة أوامره التشريعيّة القاضية بكون بعض ما في حساباتهم البنكية ومحصولاتهم الزراعيّة وغيرها.. لغيرهم من المساكين والفقراء والمعوزين، وهذه نقطة مهمّة

تعرّضنا لها في دروسنا التفسيريّة.

ولهذا جاء في مثل آية الخمس أنّ خمس الغنائم للفقراء والمساكين، قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهَِّ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهَِّ وَما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٤١)، فلم يقل بأنّه يجب أن تخرجوا من أموالكم الخمس الذي تملكونه أنتم، لتملّكوه للفقير والمسكين والمحتاج، بل قال بأنّ الخمس هو للفقير، ولهذا وجب عليكم إخراجه، فالحكم الوضعي هنا (ملكية الفقير للخمس) هو الذي أوجب الحكم التكليفي (وجوب تسليمه الخمس)؛ فلأنّه ملكٌ له بالجعل التشريعيّ الإلهي المالك للعالم ملكاً حقيقيّاً، صار يجب علينا تسليمه حقوقه الشرعيّة.

ولهذا جاء في القرآن الكريم تعبير (الحقّ، والحقّ المعلوم)، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ ما آتاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كانُوا قَبْلَ ذلِكَ مُحْسِنِينَ كانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ ما يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ وَفِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ (الذاريات: ١٥ ـ ١٩)، وقال تعالى: ﴿.. **إِلاَّ الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلى صَلاتِهِمْ دائِمُونَ وَالَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ (المعارج: ٢٢ ـ ٢٥)، ففي أموال المؤمنين حقّ معلوم للسائل والمحروم، فبعض ما في جَيبي هو حقّ لغيري، ولأنّه حقٌّ له لَزَمَني تسليمُ الحقّ لأصحابه، وهذه نكتة ظريفة انتبه إليها بعض الفقهاء، وهي توجب فهم قضيّة الضرائب الخيريّة في الإسلام ومبدأ التعاون والتكافل والتعاضد بطريقة مهمّة جداً. لاسيما على ما أبني عليه شخصيّاً من أنّ الضرائب الخيريّة في الإسلام لم تخصّص للفقير المسلم أو الشيعي أو السنّي، بل القرآن عندما تحدّث عن حقوق الفقراء لم يقم بالإشارة إلى فقراء

المسلمين أو الشيعة أو السنّة، بل تعرّض لقضيّة الفقر ولعناوين الفقير والمحروم والسائل والمسكين وابن السبيل واليتيم والقريب المحتاج والغريم بطريقة عامّة لمواجهة هذه الظواهر في الاجتماع البشري، وإن كان الأداء يختلف فيها زمنيّاً تبعاً للأولويّات، وتبعاً لأولويّة حاجات المجتمع الإسلامي من حيث المبدأ لا من حيث التعيين، ولهذا ورد في بعض الروايات بأنّ لكل كبدٍ حرّى أجر، وقد طُبّق هذا المفهوم حتى على الحيوانات نفسها في إعانتها ومدّها بالماء والغذاء فليراجع.

هذا هو السبب الأوّل والرئيس للفقر، إنّه تمنّع الإنسان عن أن ينزل في مستوى عيشه قليلاً ليمنح بعض المحتاجين من ماله، فيرفع من مستوى عيشهم لتُردم الهوّة الكبيرة الفاصلة بين طبقات المجتمع حتى لو لم يمكن إلغاؤها تماماً، ولعلّ هذا هو معنى الحديث المنقول عن الإمام علي عليه السلام: (إِنَّ اللهَّ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتِّعَ بِهِ غَنِيٌّ، وَاللهُّ تَعَالَى جَدُّهُ سَائِلُهُمْ عَنْ ذَلِك).

السبب الثاني: التدخّل الإلهي أحياناً لإيقاع الفقر والعوز والضيق على بعض الناس، وهذا ما يشرحه القرآن على أنّه ناتج عن عاملين:

العامل الأوّل: امتحان البشر، لاسيما المؤمنين منهم، وهذا ما نجده في مثل قوله تعالى: ﴿**لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذىً كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**﴾ (آل عمران: ١٨٦)، وقال سبحانه: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا للهَِّ وَإِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٧).

فهناك عوز وفقر ونقص مالي وغذائي قد يصيب الإنسان بهدف اختباره ووضعه في سياق فلسفة الوجود الدنيوي القائم على الامتحان، ليكون ذلك عنصر تقدّمه لو أحسن التعامل مع الظرف الابتلائي الطارئ، وقد يكون هذا الابتلاء ناتجاً عن تمرّد إنسانٍ آخر على شريعة الله تعالى، فليلاحظ.

العامل الثاني: عامل الغضب الإلهي على بعض الناس الذين انحرفوا عن الطريق الصحيح، ليريهم ابتلاءه ونتائج ما صنعوه، فينزل عليهم غضبه إمّا بمنطق طبيعي (كما لو كان سوء أدائه وتصرّفه في ما منحه الله من مال موجباً لفقره وفاقته، بذهابه خلف القمار والإسراف والتبذير وغير ذلك) أو بتدخّل خاصّ، ويُعلمهم بأنّهم لم يحسنوا التصرّف فيما فعلوه.

وهذا له نماذج عديدة في القرآن الكريم، بعضها قصص افتراضيّة وبعضها واقعيّة، مثل قصّة الرجلين اللذين جعل الله لأحدهما جنتين، والتي وردت في سورة (الكهف: ٣٢ ـ ٤٦)، وقصّة أصحاب الجنّة الذين تمنّعوا عن التصدّق على الفقراء ببعض ما تُجنيه عليهم بساتينهم العامرة، كما جاء في سورة (القلم: ١٧ ـ ٣٣)، وربما منها أيضاً قصّة قارون في تدمير ما يملك، بعد غروره بما حصل عليه من أموال، كما جاء في سورة (القصص: ٧٦ ـ ٨٣)، وغير ذلك.

وأعتقد بأنّ هذه الصورة الدينيّة تحظى بالكثير من المنطقيّة لو نظرنا إليها من زاوية خارج ـ دينيّة أيضاً، ويشارك الدينَ فيها الكثيرُ من علماء الاقتصاد والاجتماع وواقع الحياة المعاصرة، وإن كانت هناك بعض وجهات النظر الأخرى.

٧٠٧ ـ إلغاء اكتشاف العلم لقوانين الطبيعة فكرةَ (الله) والحاجة إليه!

السؤال: إنّ الكثير من الأعمال العلميّة القائمة حالياً في المدرسة الغربيّة على

وجه الخصوص تروّج لمسألة إنكار وجود الله تعالى، استناداً إلى كشف العوامل الطبيعيّة، فهم يرون أنّ إدراك العوامل الطبيعية والأسباب الكونية والسنن هو وسيلة لدحض وإنكار وجود الله، بحيث لا يكون الإنسان بحاجة لإلهٍ يعبده طالما كشف عن هذه السنن، فهم بذلك خلقوا فجوةً كبيرة بين العلم والدين، فما هو رأي سماحتكم في مثل هكذا استقراء؟ هل ترون فعلاً في مجرّد كشف السنن ابتعاداً عن الله تعالى؟

● يوجد مستويان من الجواب هنا:

المستوى الأوّل: تعرّض الفلاسفة والباحثون في مجال الفلسفة واللاهوت لهذا الموضوع منذ سنوات طويلة، وتحدّثوا ـ محقّين ـ عن أنّه لا يوجد أيّ ربط قهري أو ضروري بين الفتوحات العلميّة في اكتشاف سنن الطبيعة وقوانينها وأسباب الظواهر الكونية بمختلف أنواعها، وبين إنكار وجود الله تعالى، وذلك:

أ ـ إنّ هناك من يتصوّر دينيّاً أنّ أيّ ظاهرة تبدو من حولنا فإنّ سببها المباشر هو الله تعالى، بمعنى أنّ السبب المباشر لظهور هذا المرض الجلدي أو ذاك أو هذا العارض الصحّي أو ذاك هو الله، وفي هذه الحال عندما يقوم العلم باكتشاف الأسباب القريبة والعوامل المنتجة أو المساعدة على ظهور هذا المرض أو ذاك فإنّ فكرة الله سوف تغيب؛ لأنّ التصوّر كان يقوم على أنّ السبب وراء هذه الظاهرة مباشرةً هو الله، فإذا اكتشفنا السبب وأنّه مشكلة معيّنة في المعدة مثلاً فنكون بذلك قد نفينا الله تعالى، وكلّما ازدادت كشوفاتنا التي من هذا النوع زاد انحسار فكرة الله في فهم الطبيعة. إنّ بعض التصوّرات الشعبية عن الله يمكن أن تقوم على ذلك، ومن ثمّ فكلّما تقدّم العلم في اكتشاف الأسباب عنى ذلك انسحاب فكرة الله من الميدان.

إلا أنّ البحث الفلسفي والكلامي عند الاتجاهات الدينية قد بيّن ـ ومنذ قرون بعيدة ـ أنّ القضيّة ليست كذلك، فعندما نقول بأنّ الله هو سبب سعة رزقي أو ضيق الرزق الذي عرض عليّ، فهذا لا يعني أنّه السبب المباشر بالضرورة، بل يعني أنّ تمام الأسباب والمؤثرات المولّدة لهذه الظاهرة ترجع في نهايتها إلى الله تعالى أو يُعتبر الله محيطاً بها، ولهذا نجد بعض الفلاسفة يعبّرون عن الله بأنّه علّة العلل والسبب الأوّل والمحرّك الأول وغير ذلك من التعابير التي تنسجم مع وجود وسائط في النظام السببي في العالم، فالله يدير العالم بواسطة شبكة معقّدة للغاية من الأسباب والعلل والمحرّكات التي تنتهي حلقاتها به تعالى، إذا أردنا استخدام لغة الفلاسفة المشائين أو لغة الكثير من المتكلّمين المسلمين وغير المسلمين.

ولعلّ هذا هو الذي يفسّر إيمان الكثير من علماء الطبيعة حتى في العصر الحاضر بوجود الله تعالى؛ فهم لم يشعروا بأيّ تناقض بين الاكتشافات العلمية التي قدّمتها علومهم من الفيزياء والفلك والكيمياء والطبّ والأحياء وغيرها، وبين إيمانهم بوجود الله، بل إنّ هؤلاء اعتبروا أنّ تقدّم الاكتشافات العلميّة عزّز من فكرة وجود الله تعالى وأعاق إنكاره.

ب ـ إنّ الفلسفة الدينيّة لا تتعامل مع قضيّة الله من حيث بدايات الأشياء بالمعنى العلمي المعاصر، فنحن عندما ندرس ظاهرةً ما نخوض في منشئها لنعرف النقطة أو اللحظة الأولى لولادة هذه الظاهرة. والعلم يبرع بمختلف فروعه في هذا المجال أيضاً، ومن هذا النوع البحث عن سبب الكون من خلال بدايته، فبصرف النظر عن أنّ النظريات التي قيلت عن بداية الكون هل هي قطعيّة يقينية أو ظنون وتخمينات ونظريات غير حاسمة بعدُ، فإنّ العقل الإلحادي يتصوّر أنّ البحث عن الله يجب أن يكون عند نقطة بداية وجود

الكون، فإذا اكتشفنا أنّ الكون وجد نتيجة انفجار كبير أو.. فهذا يعني أنّنا لم نرَ الله في لحظة البداية، ومن ثم فلنا كامل الحقّ في نفيه.

إنّ الفلسفة الدينية لا تتعامل مع الموضوع بهذه الطريقة أبداً، بل تعتبر هذا التعامل يعاني من خطأ منهجي كبير جداً؛ وذلك أنّ العلم من جهة لم يتصوّر إمكانية اكتشاف الله إلا عبر الطرق التي يمكن من خلالها اكتشاف كلّ العناصر المادّية في الوجود؛ وهذا يعني أنّه افترض علاقة الله بالعالم علاقةً مادّية؛ فإذا لم يكتشف هذه العلاقة ـ كما يكتشف الكثير من العلاقات المادية بين الأشياء والظواهر ـ نفاها ورفضها، هذه نقطة مهمّة.

ولهذا تقوم الفلسفة الدينية على التعامل مع وجود الله بوصفه نوعاً من الفرضيّات التي لا تنحصر وسائل إثباتها ـ بالضرورة ـ بالطرق عينها التي نتعامل فيها مع الظواهر المادية عامّةً، وهذا ما يفتح على تنوّع وسائل الإثبات في قضيّة من هذا النوع، ويفرض على العلوم الطبيعيّة أن تُبدي مرونةً أكبر في هذا المضمار، تماماً كالفرق بين التعامل مع النظام الميكانيكي في المَرْكَبَات والآلات المصنوعة، وبين النفس الإنسانية في عوارضها السلوكيّة والباطنيّة، فطريقة التعامل ووسائل الإثبات وأنماط العلاج تختلف أحياناً بعض الشيء. هذه زاوية مركزية في الموضوع.

كما أنّ الفلسفة الدينيّة تقوم في تعاملها مع الله تعالى من خلال واقع الكون اليوم بصرف النظر عن نقطة البداية؛ لأنّ حاجة المعلول إلى العلّة لا تنطلق عندهم ـ ووفقاً لبراهينهم الفلسفيّة ـ من حاجة مؤقّتة، بل هي حاجة دائمة، بمعنى أنّ المعلول بحاجة لعلّته في حدوثه وفي بقائه، فإذا أثبتنا أنّ الكون بحاجة إلى علّة، وهذا بنفسه قد أُخضع في البحث الفلسفي لدراسات عديدة، فهذا يعني

أنّ نفس وجوده الآن يفرض فكرة الله، سواء كانت له بداية أم لم تكن، ولهذا لم يشعر العديد من الفلاسفة الإلهيّين بأيّ تناقض بين تبنّي نظرية قِدَم العالم وأزليّته وأبديّته من جهة وبين فكرة الله وحاجة العالم (القديم) إليه.

ما أريد أن أشير إليه هو أنّ بعضنا قد يتصوّر طريقاً واحداً لإثبات وجود الله تعالى، وعندما يجد أنّ هذا الطريق لا يُثبت وجوده تعالى فإنّه ينكره سبحانه، مع أنّه كان من المفترض منهجيّاً أن نجيب في البداية عن السؤال التالي: ما هي الطرق الممكنة والمحتملة التي يمكنها أن توصل لإثبات وجود الله تعالى أو نفيه؟ وبعد ذلك نعمد إلى سلوك هذه الطرق، الواحدة تلو الأخرى؛ للنظر في إمكان إيصالها لنا إلى نتيجة، فإذا أوصلت إلى نتيجة مثبتة كفى، وإذا أوصلت إلى نتيجة نافية أمكن نفيه حينئذٍ، وإذا لم توصل إلى شيء اعتبرناه فرضيّةً ممكنة لا أكثر. أمّا حصر أنفسنا من البداية بطريق واحدة قبل النظر في الطرق الأخرى المفترضة والمطروحة على بساط البحث الفلسفي واللاهوتي منذ قرون عديدة.. فهذه مصادرة واستباق للنتائج.

المستوى الثاني: هذا إذا كنتم تقصدون من سؤالكم أنّ تقدّم العلوم الحديثة يلغي فكرة وجود الله، أمّا إذا كنتم تقصدون أنّه يلغي حاجتنا إلى الله تعالى حتى لو كان موجوداً، فالجواب أوضح، ودعني هنا أركّز على فكرة مهمّة يطرحها بعضهم اليوم، وهي أنّ الإنسان ما قبل العصر الحديث كان يواجه الخلق الإلهي في الطبيعة مثل النباتات والأشجار والأرض والثمار والحيوانات وغير ذلك، وهذه كلّها مصنوع إلهيّ، لهذا كان يستشعر فضل الله تبارك وتعالى عليه من خلال المطر الذي يأتيه بالنبات ويُبقي على حياة الحيوانات مثلاً.

أمّا بعد تطوّر العلوم الحديثة، فقد وقفت الصناعات البشريّة حاجزاً أمام

رؤية الإنسان لفضل الله تبارك وتعالى عليه؛ لأنّه صار يركب السيارات والطائرات والدرّاجات النارية والهوائيّة والقطارات، وكلّها مصنوعات بشريّة، فصار يرى حاجته للشركات المصنّعة وللدول المنتجة كي تستمرّ حياته في التنقّل والتجارة، وهكذا تنامت الأطعمة المصنّعة كيميائياً يوماً بعد آخر بحيث صارت كثير من المأكولات منتجة من قبل البشر في بعض المستويات، وهذا ما غيّب فكرة الله بوصفه صاحب فضلٍ على الإنسان وأحضر بدلاً عنه فكرة الإنسان الآخر الذي هو صاحب الفضل عليّ في بقائي ووجودي ورفاهيّتي وغير ذلك.

وهذا هو عينه منطق نمرود كما يشير القرآن الكريم وتوضحه بعض الروايات، حيث جعل البشر يتصوّرون أنّ الموت والحياة بيده هو، والناس اليوم تشعر بأنّ قيمة وجودها وإمكان حياتها ومعنى بقائها إنّما هو بالتقنيّات العصرية التي استهلكت البشر وأحاطت به من كلّ جانب.

يجب أن لا نستهين بهذا التحوّل المثير الذي أبعد فكرة الله عن مشاعرنا بوصفه صاحب الكرم والجود، نتيجة خروجنا من العصور الزراعيّة، ووضع مكانه تأليه الإنسان، لكنّ هذا ليس صحيحاً فبدون المطر والتراب والهواء والشمس والقمر لا يمكننا العيش، وبدون المواد الأوّلية لا يمكننا التصنيع وغير ذلك، فتطوّر العلوم وإن ترك أثراً هنا لكنّه أثر نفسي وهمي علينا الاشتغال على تبديده، وتوحيد الله لا يكون إلا باعتباره صاحب الفضل علينا ولا قوام ولا حول لنا إلا بالاستعانة به، فهو الذي يعيننا عبر الجماد والنبات والحيوان والإنسان الآخر.

٧٠٨ . بين نفي وجود الشيطان، ونفي الدليل العقلي على وجوده

السؤال: ذكرت في جواب لك عن سؤال سابق (إضاءات في الفكر والدين

والاجتماع ١: ٣٣) عدم اعتقادك بوجود الشيطان بصفته كائناً مخلوقاً. إذاً بماذا تفسّر ذكر الشيطان في موارد كثيرة جداً في القرآن الكريم، وكلّها تدلّ على أنّ له كيانه وهويّته الخاصّة؟ مثلاً عندما استكبر عن السجود لآدم؛ لأنّه مخلوق من عنصر أرقى بنظره، وهو النار، وغيرها من الآيات الكثيرة جداً في ذكر الشيطان.. فهل يعقل أن يتحدّث الخالق عن الشيطان بهذه الكيفيّة من التفصيل وبهذا التواتر ثم لا يكون موجوداً؟! ألا يعدّ الحديث عن شيء وهو ليس موجوداً ضرباً من العبث؟ ثم ما المانع العقلي إن كان الخالق قد قرّر تلبية طلبه بأن يؤخّره إلى يوم البعث وأن تكون له خاصّية إغواء الآخرين، فهذا ليس غريباً؛ لأنّه ليس من جنس الإنسان؟!

●لو راجعتم السؤال والجواب السابق مرّةً أخرى، وحتى العنوان الذي وضع لهما، للاحظتم أنّني لا أنفي وجود الشيطان، كيف والقرآن الكريم تحدّث عن وجوده، إنّما السؤال كان عن أنّه لو غضضنا الطرف عن الأدلّة النقليّة من الكتاب والسنّة، فهل يمكن أن نعثر على دليلٍ عقلي على وجود الشيطان (بوصفه المخلوق المُوَسْوِس للإنسان) أو لا؟

وعلى هذا الأساس كان الجواب بأنّ العقل لوحده لم يتمكّن حتى الآن ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ من إقامة دليل على الموضوع، لهذا يلزمنا الاستناد إلى نصّ الكتاب الكريم لإثبات وجود الشيطان، فما نفيتُه هو الدليل العقلي على وجود الشيطان، وليس نفس وجود الشيطان.

بل يمكن أن نضيف بأنّ عدم وجود مانعٍ عقلي أمام وجود الشيطان لا يُثبت وجودَه، بل يثبت إمكانَ وجوده، ومن الواضح أنّ إثبات إمكان وجود شيء لا يعني أنّنا أثبتنا بالفعل وجود هذا الشيء، بل إنّ بعض الباحثين خلال القرن

الأخير كانت لهم قراءات تأويليّة لموضوع الشيطان في الكتاب والسنّة، ولكنّني سوف أغضّ النظر عن هذه القراءات التي يمكن لبعضها ـ إذا صحّت ـ أن تُعجزنا عن الاستدلال بالكتاب والسنّة أيضاً على وجود الشيطان؛ لأنّ لها ضرباً من التأويل والتجوّز في استخدام القرآن لهذا الموضوع.

٧٠٩ ـ الاكتئاب الذي يضع الإنسان أمام قلق عقائدي وأخروي

السؤال: لقد أصبت بحالة اكتئاب شديد، والآن أخضع للعلاج، وهناك تحسّن بسيط بفضل الله سبحانه، وهذا المرض أفقدني القدرة على التفكير في أمور ديني ودنياي وآخرتي. تصوّر ـ شيخنا ـ أسمع القرآن فيكثر ألمي؛ لأنّي لا أعيش المعاني السامية له، وأحاول أن أختار منهجاً عقديّاً محكماً مبنيّاً على البرهان العقلي، لكنّ فكري مشوش، وإن كنت أعتقد بأحقّية مدرسة أهل البيت، ولكن لا أركّز ولا أشعر، وأخاف أن ينتهي عمري، وأكون من الخاسرين، فهل من بعض التوجيهات من سماحتكم؟

● عندي فكرتان أودّ أن أشير إليهما هنا:

الفكرة الأولى: المطلوب منك فوراً أن تخضع للعلاج أو تستمرّ به، وتذهب إلى الأطباء الجسديّين والنفسيّين الموثوقين للمعالجة، وتحدّثهم عن كلّ ما يجول بخاطرك، لتعرف في أيّ مرحلة هو اكتئابك، ومن أيّ نوع هو، بل لربما ـ إذا كنت ذَكَراً ـ تكون في مرحلة ما يسمّيه بعضهم بـ (سنّ اليأس) عند الرجال، وهي مرحلة عابرة عليك تخطّيها بهدوء بمشورة الأطباء الفاحصين والموثوقين.

وقد أحسنت إذ ذهبت للطبيب ولم تتبع طرق بعض الشرقيين في التهاون بمثل هذه الأمور، والمهم الاستمرار بالعلاج حتى النهاية دون انقطاع ولا

تراجع. وإلى جانب ذلك محاولة ذكر الله دوماً واستشعار الطمأنينة منه وفتح علاقة حبّ مع الله وليس علاقة خوف فقط. كن هنا (متصوّفاً) عاشقاً هائماً تحبّ الله وتعشقه، ولا تتعامل مع الله سبحانه تعامل العبيد الخائفين مع السادة، فليست هذه هي العلاقة الوحيدة مع الله سبحانه كما تصوّرها لنا بعض أشكال الخطاب الديني الشعبي السائد، بل تُحدّثنا تجارب علماء الأخلاق والمدارس الروحية في الديانات كافّة أنّ للعلاقة مع الله حالات عديدة متنوّعة عاطفيّاً وروحيّاً. حاول أن تستأنس بالله وتفتح معه علاقة كعلاقة الصداقة، وانزع فكرة الأب التي تسقطها عليه دوماً، فأنت الآن لست في وضع يسمح بتفعيل مثل هذه الفكرة نفسيّاً.

الفكرة الثانية: لماذا الخوف؟ وما هي الجريمة التي ارتكبتها حتى تشعر بالخوف؟ لنفرض أنّك مقتنع بمذهب معيّن في الفكر أو العقيدة، فلا حاجة لإرهاق النفس بالأدلّة عندما تكون في وضع مرضي غير صحّي لا يسمح لك بالتوفّر على طاقة التفكير السويّ؛ فهذا مثل تكليف الشخص بالعمل ببناء العمارات وهو مصاب بأمراض جسديّة مضنية أو لا تسمح له بالحركة أساساً كالشلل..

في مثل هذه الحال قد تعتبر أنت مريضاً حقيقيّاً وفقاً لتشخيصات الأطباء، فكما لا يحاسب الله المريض على تركه القيام في الصلاة؛ لأنّه غير قادر، ويقبل منه الصلاة عن جلوس، كذلك هو لا يحاسبه على عدم بحثه الاستدلالي عندما يكون في وضع نفسي وروحي مَرَضيٍّ ومتدهور.. إنّ بعض أنواع الاكتئاب هو مرض حقيقي قاتل كسائر الأمراض وليس أمراً عارضاً، وإدراك الأمراض النفسيّة القاهرة ضرورة كبيرة في فهم تكليف الناس بالأمور العقديّة والفكريّة،

كما أنّ إدراك الأمراض الجسديّة ضرورة قاهرة في فهم تكليف الناس بالأعمال العباديّة والبدنيّة التي توجبها عليهم الشريعة..

هذا مفهوم مهم جداً قليلاً ما تجد من يشير إليه، ونحن غالباً ما نتعامل في الموضوع الفكري مع حالة الضعف المتمثلة بالجنون وكبر السنّ الواصل إلى حدّ الخرف والهذيان، ولكن قد يواجه الإنسان في الحياة أمراضاً لا تقلّ عن هذه تسلبه قدرة الحركة والفعل وتضعف من طاقته الحقيقيّة إذا لم يعالجها، وفهم مرضيّة هذه الأمراض أمر ضروري لفهم النتائج الثوابية والعقابية في المجال العقدي والفقهي معاً.

بل إنّ تفكيرك بهذه الطريقة وحمل هذا الهمّ يمكن أن يزيد في مرضك، وعليك تجاوز الأزمة، ثم بعد ذلك تجديد النشاط العقلي.. وذلك كلّه تحت مظلّة إرشادات الأطباء الموثوقين المختصيّن وأساتذة الأخلاق الروحانيّين قدر المستطاع.

٧١٠ . مبرّرات نظريّة العصمة بعد بيان النبي لتمام الدين!

السؤال: إذا كان النبيّ قد بيّن جميع الأحكام إثباتاً، فلماذا يقول الشيعة بأنّ الأئمّة معصومون، ويقدّسونهم بهذه الطريقة الغريبة إذا كان عملهم يقتصر على تطبيق الأحكام على موضوعاتها، مثلهم مثل أيّ عالم يمارس عمليّة الاستنباط؟ لماذا لا يكونون واقعيّين بعض الشيء ويُعرضون عن هذه التصوّرات الوهميّة عن الأئمّة؟

● لا توجد علاقة قهريّة بين بيان الأئمّة لأحكام شرعيّة لم يبيّنها النبيّ وبين عصمتهم بحيث تنتفي العصمة عندما ينتفي البيان التأسيسي، فبعض علماء

الشيعة لا يؤمنون ـ كما هو الصحيح، على ما بحثناه مفصّلاً في كتابنا (حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٥١٧ ـ ٥٦٩) ـ لا يؤمنون بأنّ الأئمة يقومون بتشريع أحكام جديدة لم يسبق أن بيّنها النبيّ، ومع ذلك تراهم يقولون بعصمتهم؛ لأنّ نظريّة العصمة ليست مرتبطة فقط ببيان الأحكام الجديدة، فإنّ القائلين بنظريّة العصمة يرونها حاجة في بيان الأحكام الجديدة كما يرونها حاجة في شرح الأحكام التي سبق إصدارها وإزالة الالتباس الذي حصل عبر التاريخ عنها، وكذلك في تطبيق الأحكام على موضوعاتها، وشرح العام منها وتطبيقه على مفردات كثيرة.

فالإمام يأخذ الحكم الذي صدر من النبي ويقوم عبر قرنين ونصف مثلاً بشرح هذا الحكم وتطبيقه على مفردات زمنية متعدّدة، ورفع أيّ تفسير خاطئ لهذا الحكم يمكن أن يطرأ بمرّ السنين، والإجابة عن الأسئلة التي تتصل بهذا الحكم شرحاً ونقداً وتفصيلاً. وهذا كلّه يعني أنّ نظرية العصمة عند القائلين بها لا تختصّ بتأسيس أحكام جديدة، فلعلّ بعض الأنبياء لم يأت بأحكام جديدة لم يسبق أن أتى بها أنبياء قبله، بل أعاد تكرار ما قاله من جاء قبله من الرسل لهداية الناس إلى الحقّ.

بل يذهب أنصار نظريّة العصمة أبعد من ذلك، عندما لا يرون العصمة خاصّة بمسألة بيان الأحكام، بل بالسلوك العملي والإداري للمعصوم أيضاً؛ فهم يعتقدون بأنّ وجود معصوم على رأس المجتمع الإسلامي لقرابة ثلاثة قرون تقريباً (النبي مع عصر الأئمّة) هو بنفسه حاجة لتأصيل وتعميق وترسيخ المفاهيم الإسلامية في عالم التطبيق والإجراء، وهو بنفسه حاجة لسوق المجتمع الإسلامي نحو التكامل؛ فالتكامل لا يكون بمجرد بيان المفاهيم، بل بإدارة

تطبيقها في الحياة أيضاً، فكلّما كانت الإدارة معصومةً كانت عمليّة تكامل المجتمع أفضل وأسرع.

وبهذا يتبيّن أنّ أئمّة أهل البيت لا يمارسون ـ من وجهة نظر القائلين بعصمتهم ـ اجتهاداً شبيهاً بسائر الفقهاء، بل هم يفهمون الدين من مصادره فهماً لا يقبل الخطأ، ولا يديرون مجتمعاً كسائر الرؤساء، بل هم يمارسون إدارةً متقنة لا تشوبها الأخطاء، فمجرّد أنّهم يتّجهون للكتاب والسنّة ليفهموا الدين لا يعني أنّهم صاروا كسائر المجتهدين من جميع الجهات.

هذا كلّه فيما يتصل بمبدأ العصمة، ويجب أن يُعلم أنّ القائلين بالنبوّات أو بإمامة الأئمّة من أهل البيت لا يتفقون على درجة العصمة الثابتة لهم، وإن كانت العصمة في التبليغ ممّا تكاد الأنظار تتفق عليه، بل بينهم اتجاهات كلاميّة متعدّدة بعضها يوسّع من هذه الدائرة وبعضها أقلّ سعةً، ويمكن مراجعة ذلك في كتب الكلام لا سيما الكتب الكلامية القديمة.

فمثلاً لا يتفق الجميع على امتناع السهو عن المعصوم، لاسيما في الأمور غير الشرعيّة كالأمور الخارجيّة، بل بعضهم كالشيخ الصدوق (٣٨١هـ) يرى إمكان السهو على المعصوم، بل وقوعه. وهكذا لا يتفق الجميع على امتناع الخطأ عن المعصوم في غير القضايا ذات الصلة بالدين، كما لو رمى سهماً فلم يُصب الهدف، فإنّ بعضهم لا يرى العصمة في مثل هذه المساحة من تصرّفات المعصوم، ومن الضروري تحديد مساحة العصمة بشكل دقيق.

بل قد تجد بعض المعاصرين يرى أنّ العصمة نسبيّةٌ، بمعنى أنّ الأنبياء والأئمّة هم ـ من حيث مجموع حياة كلّ واحد منهم ـ أقلّ الناس ذنباً، فهم بالنسبة لسائر الناس أقلّهم ذنوباً، لا أنّهم لا يذنبون بالمرّة. وقد تجد بعضاً آخر

كأنّه يرى أنّ العصمة إنّما تكون في إطار سيرتهم العامّة وما جروا عليه وكان عليه ديدنهم، لا أنّهم في كلّ فعل من الأفعال الجزئيّة معصومون بالضرورة، ويعتبرون هذه النظرية هي النظريّة الأفضل لتفسير كلّ النصوص القرآنية والحديثية التي تنسب بعض الأخطاء والذنوب للأنبياء والأئمّة، دون ممارسة تأويلات متكلّفة لهذه النصوص.. ويمكنكم مراجعة أكثر السجالات الكلاميّة في هذه التفاصيل في موضعها.

وهكذا تمتدّ القضية في التوسعة والتضييق إلى موضوعات العلم بالغيب وموضوع الولاية التكوينية وموضوع خلقهم قبل خلق العالم ونظريّة الأنوار، وموضوع الوجود اللاهوتي والناسوتي لهم، وغير ذلك من القضايا المختلف فيها حتى بين القائلين بالعصمة.

ولا بأس أن نشير أخيراً إلى أنّ موضوع العصمة بات بالتدريج وبمرور الزمان واحداً من أكثر الموضوعات التي يحرم التفكير فيها في المناخ الإسلامي عموماً، بعد أن كان موضوعاً بحثياً مختلفاً فيه جداً في القرون الأولى بين المسلمين، فلا يمكن لأحد أن يتكلّم عن ما ينافي عصمة النبيّ أو الإمام، مهما كان رأيه محدوداً، وهذا ـ أي تحريم التفكير في هذا الموضوع وأمثاله ـ في رأيي الشخصي مخالفٌ لفتح باب الاجتهاد في علم الكلام، فبين أهل الاختصاص والجهابذة النقّاد من علماء الكلام يجب أن تظلّ هذه الموضوعات مفتوحةً على طاولة البحث مادامت تتواصل عملية توليد الآراء الجديدة فيها والأفكار النقديّة حولها، ولا يصحّ إغفال هذا الموضوع ووضع (شمعٍ أحمر) على تناوله على مستوى المختصّين، وهذا أمر لا يختصّ بعصمة الإمام، بل يشمل عصمة الأنبياء أيضاً، وعدالة الصحابة كذلك.

وينتج عن ذلك ـ كما قلنا في كتابنا المتواضع (رسالة سلام مذهبي: ١٥٤ ـ ١٥٧) ـ منح المتكلّمين وعلماء العقيدة وأهل الاختصاص حصانةً تسمح لهم بالاختلاف فيما بينهم في وجهات النظر في هذه القضايا وأمثالها، بدل خلق مناخ قمعي ترهيبي، وحَجْر اجتماعي وديني عليهم، إذا خرجوا بخلاف الرأي السائد.

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

٧١١ . إشكاليّات في حديث الكساء

السؤال: هل حديث الكساء صحيح؟ وهل معناه يتنافى مع خصائص التوحيد في بعض ما ذكر فيه مثل: (وَعِزَّتي وَجَلالي إِنّي ما خَلَقتُ سَماءً مَبنيَّةً ولا أَرضاً مَدحِيَّةً وَلا قَمَراً مُنيراً وَلا شَمساً مُضِيئَةً ولا فَلَكاً يَدُورُ ولا بَحراً يَجري وَلا فُلكاً يَسري إِلاّ لأجلِكُم وَمَحَبَّتِكُم)، وكذلك استئذان جبريل من الرسول بعد استئذانه من الله، فهل يمكن للرسول أن يردّ جبريل بعد أن أذن له الله؟

● بصرف النظر عن صحّة هذا الحديث وعدم صحّته ـ أعني بصيغته الواردة في النسخة المطبوعة اليوم من كتاب مفاتيح الجنان، وإن كانت هذه الصيغة أُضيفت على مفاتيح الجنان، وليست من الكتاب الأصل كما هو معروف، وهذا ما قد نتحدّث عنه بشكل تفصيلي في مناسبة أخرى بعون الله تعالى.

بصرف النظر عن هذا كلّه، فإنّ النصّ الذي نقلتموه ليست فيه منافاة للتوحيد؛ فإذا خلق الله الخلق لكي يعبدوه فهل هذا ينافي التوحيد؟ كلا، فأين منافاة التوحيد في كونه خلق الخلق لأجل أفضل العبّاد الأتقياء على الإطلاق مثلاً؟ هل يجعل هذا القول الإنسان يعتقد بوجود واجبي وجود أو خالقين أو مدبّرين للعالم أو يعبد غير الله أو نحو ذلك ممّا ينافي التوحيد اعتقاداً أو سلوكاً؟!

نعم، هناك فرق بين أن نقول بأنّ هذه الجملة غير صحيحة وغير موافقة لسائر النصوص في الكتاب والسنّة، فهذا بحثٌ، وأن نقول بأنّها منافية لتوحيد الله تعالى، فهذا بحثٌ آخر، ولهذا قلنا مراراً بأنّ الخطأ الاعتقادي لا يساوق الشرك ولا الكفر. ولا يبدو لي أنّ الجملة أعلاه منافية لأصول التوحيد الذي جاء به الأنبياء ونصّ عليه القرآن الكريم، أمّا هل تنافي الواقع ونصوص القرآن ونحو ذلك من غير جهة التوحيد والشرك، فهذا موضوع آخر يحتاج لبحث مستقلّ.

وأمّا استئذان جبريل مرّةً أخرى من النبي بعد أخذه الإذن من الله تعالى، فهذا أيضاً لا ضير فيه؛ فهو لا يعني أنّ النبيّ لن يأذن بعد تحقّق الإذن الإلهي لجبرائيل، بل يعني أنّ من كمال التأدّب أخذ الإذن النبويّ، رغم أنّه يجوز له الدخول، فأنت يجوز لك أن تدخل إلى المقامات الشريفة لكن مع ذلك توجد نصوص ولوحات توضع على مداخل المقام الشريف تدعوك إلى قراءة نصّ الاستئذان، وطلب الإذن بالدخول، وهذا ليس إلا ضرباً من التأدّب لا أكثر. وكذلك يذهب بعض الفقهاء إلى استحباب استئذان المرأة الثيّب الرشيد لوالدها، تأدّباً معه، مع أنّه يجوز لها الزواج بلا استئذان. ويذهب آخرون إلى استحباب استئذان الولد والده إذا أراد السفر لطلب العلم، مع أنّ الله يجيز له هذا السفر حيث لا عقوق.

فالاستئذان هنا نوعٌ من التأدّب بحضرة رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، ولا يبدو لي أنّ فيه ضيراً، فضلاً عن أن يكون منافياً لأمرٍ اعتقادي أو توحيديّ. وهذا الأمر موجود في العرف أيضاً وسيرة البشر، فإذا أرسلك رئيس الدولة لكي تتولّى شأن المنطقة الفلانيّة مكان الوالي الحالي، فمن الطبيعي أن

يكون التأدّب مقتضياً للذهاب إلى بيت أو مكان عمل الوالي السابق؛ لتسليمه ورقة المهمّة الجديدة وأخذ الإذن منه ولو كان شكليّاً، وهذا أمرٌ كثير التحقّق بين البشر، ويعبّر عن أداءٍ أخلاقيّ وسلوك أدبيّ جميل، فاحتماله في هذا الحديث قريب جدّاً، وتكفي قوة احتماله لرفع الإشكال عن الحديث؛ لأنّ ما في الحديث هو فعل جبريلي والفعل دليل صامت مفتوح على احتمالات، فأيّها الأقرب نشير إليه شرط أن لا يحتوي على ما ينافي ظاهر الحديث أو القرائن المتصلة والمنفصلة المتعلّقة به.

وأمّا ما ذكره السيد صادق الروحاني حفظه الله من تبرير هذه الجملة بقوله: (لعلّ الوجه في تجديد طلب الإذن من النبيّ صلى الله عليه وآله، بعد طلبه من الله سبحانه وتعالى بالمباشرة، هو أنّ الكينونة تحت الكساء مرتبة لم ينلها إلاّ محمّد وآله عليهم السلام، وما كان يخطر في نفس جبرئيل عليه السلام ـ على عظمته ـ أن يفوز بالوصول إلى تلك المرتبة؛ ولذا كان يكرّر الاستئذان من أجل الاستيقان بأنّه قد وصل إليها، كما ومن المحتمل أيضاً: أن يكون الإذن الإلهي معلّقاً بشكل طولي على إذن نبيّه الأعظم صلى الله عليه وآله، فلزم على جبرئيل أن يعيد الاستئذان؛ لكون إذن الله تعالى معلّقاً على إذن رسول الله صلى الله عليه وآله).

فيمكن أن يناقش:

أ ـ إنّ هذه فرضيّات ليس عليها أيّ شاهد عرفي، ولا تقتضيها طبائع الأشياء، بل فيها مؤونة زائدة، وإشكاليّات مضمونيّة، فإذا كان الله قد قال له: نعم، فأيّ موجب لأن لا يحصل لجبريل اليقين بعد قول الله تعالى، والعجيب أنّه كيف حصل له اليقين بالدخول بعد قول النبي ولم يحصل له اليقين بالدخول بعد قول

الله تعالى؟! ولماذا لم يكرّر الاستئذان من الذين كانوا تحت الكساء أنفسهم أيضاً ليحصل له اليقين؟ وهل قول النبيّ أوجبُ لليقين من قول الله تعالى؟!

ب ـ إنّ فرضيّة أنّ الإذن الإلهي جاء معلّقاً على الإذن النبوي خلاف ظاهر الحديث، فإنّ كلمة (نعم) الواردة في الجواب الإلهي لا تعليق فيها، وظاهرها الإذن المطلق، فحمل الاستئذان الثاني على كون الإذن الأوّل معلّقاً، خلافُ ظاهر الحديث. يضاف إليه أنّ دخول جبريل تحت الكساء ليس مسألةً نبويّة شخصيّة حتى يكلها الله للنبيّ، بل هي قضيّة يفترض أنّها من الشؤون التكوينية العليا، فإيكالها لشخص النبيّ إذا لم يكن من باب الاحترام له فقط وتقديراً لمكانته وطلباً للتأدّب معه، كما لهذا الأمر نظائر في العرف والتاريخ والشريعة، فسيكون أمراً غير واضح عندما لا تكون معه الشواهد والقرائن.

وعليه، فالملاحظتان اللتان أُوردتا في سؤالكم أعلاه غير صحيحتين، من هذه النواحي، ولا تردان إشكالاً على حديث الكساء بنسخته المتداولة في مفاتيح الجنان المطبوع اليوم، وأمّا أصل الموقف من هذا الحديث بهذه النسخة فيحتاج لبحث آخر أطول؛ لاستيعابه من حيث مصادره وطرقه وأسانيده وفقراته والمناقشات المتنيّة عليه ومعه.

٧١٢ . ما هو أفضل تفسير للقرآن الكريم؟

السؤال: ما هو أفضل تفسير للقرآن الكريم برأيك؟

● لست ممّن يحبّذ هذا النوع من النظر إلى التراث؛ لأنّني لا أعتقد بوجود تفسير هو أفضل تفسير، فلكلّ تفسير خصوصيّاته وعناصره التي قد يتقدّم بها على تفسير آخر، نعم هناك مجموعة من التفاسير التي تمثل الطبقة العليا من

التفاسير، وتحظى بنسبة عالية من القيمة العلميّة بين التفاسير الإسلاميّة، وأنتم تعرفون أنّ الكثير من التفاسير الإسلاميّة ليست سوى نقل واستنساخ واختصار وإعادة صياغة لتفاسير أخرى سبقتها، وهذا شيء يخبره بالتجربة كلّ من مارس عملية التتبّع الزمني للتفسير، ولكن من بين التفاسير البارزة والتي أراها مفيدة اليوم وما تزال تحظى بقيمة علميّة، أذكر التفاسير التالية، بنحو المثال لا الحصر:

١ ـ تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي (رغم أنّ قيمته الحقيقيّة قد أخذها من تفسير التبيان للطوسي!).

٢ ـ التفسير الكبير للفخر الرازي، وهو من أهمّ وأوسع تفاسير المسلمين إلى يومنا هذا.

٣ ـ تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي.

٤ ـ جامع البيان للإمام الطبري.

٥ ـ الكشاف لجار الله الزمخشري.

٦ ـ التحرير والتنوير لابن عاشور.

٧ ـ تفسير المنار (الشيخ عبده ومحمد رشيد رضا).

٨ ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

إلى غيرها من التفاسير.

طبعاً، هناك تفاسير تمثل مدارس تفسيريّة، غير ما تقدّم من تفاسير، مثل:

مدرسة التفسير الروائي، كتفسير نور الثقلين والصافي والدر المنثور.

ومدرسة التفسير البنائي، كالتفسير البنائي للدكتور البستاني.

ومدرسة التفسير الحركي والاجتماعي مثل: في ظلال القرآن لسيّد قطب، ومن وحي القرآن للعلامة فضل الله، وتفسير السيد محمود الطالقاني، وتفسير

الكاشف للشيخ مغنية.

ومدرسة التفسير العرفاني، مثل تفاسير السلّمي وابن عربي وسيد حيدر الآملي ولطائف الإشارات للقشيري.

ومدرسة التفسير البياني مثل تفسير البحر المحيط للأندلسي وغيره.

ومدرسة التفسير الفقهي الأحكاميّ المتصل بآيات الأحكام، ككتابَي أحكام القرآن لكلّ من الجصاص وابن العربي، وفقه القرآن للراوندي، وزبدة البيان للأردبيلي.

ومدرسة التفسير الموضوعي كأعمال كلّ من الشيخ السبحاني والشيخ مكارم الشيرازي والشيخ جوادي آملي وغيرهم.

وكذلك كتب إعراب القرآن وهي متعدّدة ككتاب الزجاج والنحاس ومحي الدين درويش.

وكتب المعاجم اللغويّة القرآنيّة مثل مفردات الراغب الإصفهاني وكتاب التحقيق للسيد المصطفوي.

هذا كلّه، فضلاً عن الكتب المختصّة بعلوم القرآن غير التفسير، مثل البرهان للزركشي والإتقان للسيوطي والبيان للخوئي والتمهيد لمحمد هادي معرفت.

٧١٣ . إمكان الأخذ بغير حديث أهل البيت النبوي

السؤال: ذكرت في كتابك (نظريّة السنّة)، نقلاً عن ابن قولويه أنّه يقول: (ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم [أهل البيت] إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم ـ صلوات الله عليهم ـ كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات

من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم من المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم) (كامل الزيارات: ٣٧). والسؤال: ما هو المانع من الأخذ عن غير أهل البيت؟ وإذا كان هناك مانع فلماذا أُمِرَ الناس بأن ينفروا ليتفقّهوا في الدين؟ ولماذا أمروا بالكتابة عن رسول الله؟ ممّا اضطر بعض الباحثين للبحث في كتب السنّة عن بعض الموضوعات كفضائل المدينة المنوّرة وغيرها من الموضوعات.

●**أ ـ** الظاهر أنّ مراد ابن قولويه من أهل البيت ما يعمّ الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فليس قصده بأنّنا نأخذ من حديث أهل البيت ولا نهتمّ لحديث النبيّ، بل قد روى ابن قولويه في هذا الكتاب نفسه عن رسول الله من غير طريق أئمّة أهل البيت (انظر ـ على سبيل المثال ـ الصفحات: ٤٤، ٤٦ وغيرها). بل إنّ ما يؤخذ من أهل البيت النبوي إنّما هو لما عندهم من علم رسول الله، فهم تبعٌ له صلوات الله عليه وعلى آله.

ب ـ إنّ الأخذ من غير الأئمّة من أهل البيت في قضايا الدين له معنيان:

المعنى الأوّل: اتّباع غيرهم دون دليل، اي الاعتقاد بحجيّة قوله في نفسه، ولو لم يقل في كلامه روايةً عن النبي محمد، وهذا المعنى لا تؤمن به الشيعة ولا يؤمن به كثير من السنّة أيضاً، فإنّ غير رسول الله ـ لو تركنا مؤقتاً مسألة الإمامة ـ لا حجيّة لقوله في حدّ نفسه. نعم ذهب بعض علماء أصول الفقه السنّي إلى حجيّة قول الصحابي، وذهب المسلمون إلى حجيّة سيرة الصحابة وإجماعهم؛ لما يكشفه هذا الإجماع عن موقف الرسالة، أو عملاً بحديث لا تجتمع أمّتي على خطأ أو ضلالة، عند من يؤمن بهذا الحديث. وقد بحثتُ شخصيّاً في كتابي (حجيّة السنّة

في الفكر الإسلامي) مسألة حجيّة قول الصحابي وخلصت هناك إلى أنّ الأدلّة التي ذُكرت لا تنهض لإثبات حجيّة قوله، وفاقاً لما ذهب إلى الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)، حيث عرف عنه النقد الشديد لمقولة حجيّة قول الصحابي (وحجيّة قوله غير حجيّة رواياته، وغير مسألة عدالة الصحابة، فلاحظ وانتبه) في كتبه كالمستصفى.

المعنى الثاني: أن يتمّ الرجوع إلى غير أهل البيت لكي:

أولاً: نأخذ منهم الفكر ونقرأ علومهم وتجربتهم ونستفيد منها بما نراه صالحاً ونعرضه على الكتاب والسنّة والعقل، تماماً كما يراجع الفقهاء والمفسّرون والمحدّثون والفلاسفة والمتكلّمون جهود أسلافهم ليستفيدوا من تجربتهم، لا لكي تكون هذه الجهود في نفسها مصدراً موازياً لحجيّة القرآن والسنّة والعقل وفي عرضها.

ثانياً: نأخذ منهم ما يروونه عن النبي وأهل البيت بطرقهم الخاصّة.

وفي هاتين الحالتين للمعنى الثاني، لا يوجد مانع من الرجوع إلى كتب سائر المذاهب غير المذهب الذي تعتقد أنت بصحّته، لكي تستفيد من بحوثهم العلميّة وتناقشها، وتأخذ بما تقتنع به من أفكار، وتذر ما ترفضه منها، بل هذا لا يختصّ بالعلوم الدينية وبالعلاقات بين المسلمين، بل يشمل سائر العلوم التي يُنتجها غير المسلمين أيضاً، فهذه قضية معرفيّة لا علاقة لها بالدين والانتماء الديني، وإنما قيمتها بالدليل الذي يكون معها، فإذا قال الشافعي مسألةً واستدلّ عليها بدليل، واقتنع الإمامي أو الإباضي بصحّة هذا الدليل، لزمه الأخذ به؛ لا لأنّ الشافعي قاله، بل لأنّ الدليل الحجّة والمستند الصحيح كان معه، وهكذا في سائر المذاهب، وإذا لم يكن الدليل الذي قدّمه الشافعي صحيحاً تُرك قولُه، لا لأنّ

الشافعي قاله، بل لأنّ دليله غير صحيح.

كما لا يوجد مانع من الرجوع إلى كتب الحديث من غير المذهب الذي تؤمن أنت به، شرط أن تحتوي الروايات على شروط الصحّة والسلامة التي تعتقد أنت بمعياريّتها في الاحتجاج والتعبّد، تماماً كما هي الحال في الرجوع إلى مصادر الحديث المذهبي، فإنّه لابدّ من تحقّق شروط الصحّة والسلامة في الأحاديث المنقولة لكي يُتعبّد بها ويحتجّ بها، فهذا كلّه من حيث المبدأ لا مشكلة فيه، وقد سبق لي أن ناقشت بعض الروايات القليلة التي احتجّ بها بعض الإماميّة للمنع عن الأخذ بحديث غيرهم.

بل إنّني أعتقد ـ وقلت ذلك مراراً ـ بأنّه يشكل الاكتفاء بمصادر حديث مذهب بعينه، وهجر حديث سائر المذاهب، قبل الوصول إلى قناعة علميّة ـ وليس خطابات وتهجّمات طائفيّة ـ بعدم حجيّة كتب الحديث الأخرى عند سائر المذاهب، وفقاً لمعايير علم الحديث والنقد الحديثي والتاريخي، وأجد أنّ الاجتهاد القائم على مراجعة مصادر مذهب واحد بعينه وترك مصادر سائر علماء المسلمين ـ إلا ما ندر أو إلا لأجل الاحتجاج عليهم ـ أجد ذلك خلاف الانصاف العلمي وخلاف الموضوعيّة التي نتغنّى بها كلّنا، وهجراً لما يحتمل أنّه من السنّة الشريفة، فلابدّ من نظرة شموليّة قدر المستطاع للنصوص النبويّة في مصادر المسلمين كافّة، ما لم يُثبت الإنسان ببرهان علمي حديثي أو تاريخي أنّ هذا المصدر المعيّن مثلاً والذي كتبه بعض علماء ذلك المذهب لا يمكن الاحتجاج به؛ لوجود مشكلة توثيقية فيه، كالقول بأنّه لا يُعلم صحّة نسبته إلى مؤلّفه أو أنّ الكاتب له غير موثوق به نتيجة معطيات معيّنة أو نحو ذلك من القضايا التي يعرفها الباحثون في علم الحديث وعلم التاريخ، شرط أن يتخلّوا

عن (الكليشات) الطائفيّة والنفسيّة في تقويم الآخرين.

وقد حاولت شخصيّاً في بحوثي أن أرجع لمختلف مصادر المسلمين بما تسنّى لي وتوفّر تبعاً لنوعية الموضوع ومساهمة هذا المذهب أو ذاك فيه، ورغم أنّ هذا الأمر شاقٌّ جدّاً ومضنٍ للغاية، إلا أنّ تطوير نظم التربية والتعليم في المعاهد الدينية من شأنه تذليل هذه العقبات بصورة جيّدة، وتسهيل الأمر على الأجيال القادمة من الكتّاب أو الباحثين.

٧١٤ ـ هل رواية ظهور القائم بعد موت الملك عبد الله صحيحة؟

السؤال: بعد وفاة الملك عبد الله بن عبد العزيز اليوم تناقل الكثيرون على مواقع التواصل الاجتماعي روايةً تفيد أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال: (من يضمن لي موت عبد الله أضمن له القائم). فهل هذه الرواية صحيحة أو لا؟

● الظاهر أنّ المصدر الأصليّ والوحيد المسند المتوفّر لهذه الرواية بهذه الصياغة التي تحتوي على تسمية الرجل المتوفّى، هو كتاب الغيبة للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، فقد روى عن الفضل بن شاذان، عن عثمان بن عيسى، عن درست بن أبي منصور، عن عمّار بن مروان، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (من يضمن لي موت عبد الله أضمن له القائم)، ثم قال: (إذا مات عبد الله لم يجتمع الناس بعده على أحد ولم يتناه هذا الأمر دون صاحبكم إن شاء الله، ويذهب ملك السنين ويصير ملك الشهور والأيام)، فقلت: يطول ذلك؟ قال: (كلا). (الطوسي، الغيبة: ٤٤٧، نشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، إيران، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ).

وقد ذكر قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ)، مجموعة نصوص خالية من الإسناد عن الإمام عليه السلام كان هذا من ضمنها. ومن غير البعيد كونه قد نقل مضمون رواية الطوسي في الغيبة، وممّا جاء: (من يضمن لي موت عبد الله، أضمن له القائم عليه السلام. [ثم قال: إذا مات عبد الله] لم يجتمع الناس بعده على أحد) (الخرائج والجرائح ٣: ١١٦٣ ـ ١١٦٤).

وقد نقل هذه الرواية جماعة أيضاً عن مصدرها الأصلي حسب الظاهر، منهم: صاحب (العدد القويّة: ٧٧)، بلا سند، وبصيغة: (من يضمن لي موت عبد الله أضمن له قيام القائم، لا تجتمع الناس بعده على أحد). والحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتابه (إثبات الهداة ٣: ٧٢٨)، نقلاً عن الطوسي، وكذلك العلامة المجلسي (١١١١هـ) في (بحار الأنوار ٥٢: ٢١٠)، عن الطوسي أيضاً.

ويبدو أنّه قد سها قلم الشيخ علي الكوراني حفظه الله عندما ذكر في (معجم أحاديث الإمام المهدي ٣: ٤٤٦)، أنّ المجلسي نقل الرواية عن النعماني، فإنّ الموجود في مطبوع البحار اليوم هو نقله لها عن الطوسي وليس النعماني والله العالم. كما نُقلت الرواية في كتاب بشارة الإسلام عن غيبة الطوسي أيضاً وغيرها من المصادر والمراجع المتأخّرة.

أمّا السند، فكافّة المصادر ـ غير غيبة الطوسي ـ أوردت الرواية مرسلةً أو منقولة عن غيبة الطوسي، أمّا غيبة الطوسي فقد رواها عن الفضل بن شاذان، وطريق الشيخ الطوسي في الفهرست إلى الفضل بن شاذان ضعيف ـ كما صرّح به السيد الخوئي ـ إذ تارةً فيه علي بن محمّد بن قتيبة، وأخرى فيه حمزة بن محمّد وآخرون ممّن لم تثبت وثاقتهم، نعم طريق الشيخ الطوسي في المشيخة إلى الفضل بن شاذان معتبر على المشهور، لكنّ الجزم بأنّه استخدم هذا الطريق في هذه

الرواية غير واضح؛ لأنّ طرقه في المشيخة عادةً ما تكون طرقاً له إلى ما رواه في التهذيب والاستبصار، لا إلى مطلق ما رواه عن الراوي ولو في كتابٍ آخر غيرهما ككتاب الغيبة.

بل نحتمل جدّاً أنّ طريقه في كتاب الغيبة إلى الفضل بن شاذان هو طريقه إليه في الفهرست، وهو الطريق الضعيف، وذلك أنّه قد روى الطوسي في الغيبة عن الفضل بن شاذان ـ مكرّراً ومراراً ـ بطريقٍ فيه علي بن محمّد بن قتيبة الذي لم تثبت وثاقته على المعروف (انظر ـ على سبيل المثال ـ: الغيبة: ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٧٧، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، وغير ذلك). هذا وفي السند درست بن أبي منصور الواسطي وكثير من العلماء يوثقه، وبعضهم لا يقبل التوثيق.

وإذا كان هذا هو نصّ الرواية ولم يسقط الراوي شيئاً هنا ولو سهواً، فإنّ الرواية قد تبدو غريبة، وذلك أنّ الإمام يتكلّم عن شخص اسمه عبد الله ويقول للناس بأنّ من يخبره بموته يضمن له القائم، وهنا إمّا أن يكون عبد الله هذا شخصاً محدّداً كان معاصراً لزمن الإمام وزمن صدور هذه الرواية أو يكون شخصاً آخر قد يأتي في قادم الأزمان، فعلى الاحتمال الأوّل يبطل التعاطي مع هذه الرواية اليوم؛ لأنّ المفروض أنّ عبد الله هذا قد مات في تلك الأيّام ومع ذلك لم تحصل حالة ظهور الإمام المهدي، فإمّا تكون الرواية موضوعة، أو يكون قد حصل البداء فيها من حيث كونها من العلامات غير الحتميّة بناء على صحّة هذه النظريّة، وهناك احتمالات متعدّدة في تطبيق هذا الاسم على أحد في العصر العباسي، فقد كان أبو جعفر المنصور (١٥٨هـ) معاصراً للإمام الصادق ـ صاحب هذه الرواية هنا ـ وكان يحمل هذا الاسم وهو عبد الله بن محمد بن علي

بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، وكذلك السفّاح (١٣٦هـ)، الذي عاصره الإمام الصادق، حيث كان اسمه عبد الله بن محمد بن علي أيضاً. وحاول بعضهم تطبيق الرواية على المستعصم العباسي الذي كان آخر الملوك العباسيين وكان اسمه أيضاً عبد الله.

وأمّا إذا أُريد مطلق شخص يأتي في قادم الزمان فنسأل: عندما قال الإمام هذه الجملة ولم يكن هناك شخص حينها بهذا الاسم يحكم هنا أو هناك، فلماذا لم يسأله الراوي عن عبد الله هذا، ويقول له ما اسمه وما صفته ومن يكون؟ أليس هذا أمراً أو سؤالاً منطقيّاً؟

أمّا تطبيق هذه الرواية أو غيرها على الواقع اليوم فقد سبق أن تحدّثنا عنه، وعن المنهج الصحيح فيه وفق ما يبدو لنا، ولا أُريد أن أخوض في هذا الجدل القائم، لكن نصيحتي لنفسي ولعموم إخوتي المؤمنين أن نتريّث كثيراً في هذه الأمور، ولا نشغل الساحة بها بعد أن أثبتت هذه الطريقة التطبيقية فشلها في مرات كثيرة، وسننظر وننتظر ونتربّص لنرى هل ستنجح التطبيقات هذه المرّة أو لا؟ والله أعلم وأحكم.

هذا، ولابدّ لي أن أشير إلى أنّ الناس تتداول مجموعة من الروايات تنسبها إلى مسند أحمد بن حنبل وغيره وقد بحثت عنها كثيراً فلم أجد شيئاً، والغريب أنّ بعضهم يتحدّث عن أنها مُسقَطَة من المسند ولكنّه لا يقيم دليلاً، ولعلّ لديه دليلاً لم نعثر عليه أو حظي بنسخة لم نرها والله العالم، وعلينا التنبّه جميعاً لتداول مرويات قد تكون مختلقة اليوم وليس في القرون الغابرة فقط.

٧١٥ . مشكلة الأحاديث المنتشرة على وسائل التواصل الاجتماعي

السؤال: انتشرت في الآونة الأخيرة ظاهرة تبادل الأحاديث المنسوبة لأئمة

أهل البيت عبر وسائل التواصل الاجتماعي. واللافت في الأمر أنّ معظم هذه الأحاديث لا تتضمّن المصدر، وإن تضمّنت فأنّى للمتصفّح العادي أن يتأكّد منها، سيما الغريب منها. والسؤال هنا: هل من ضابطة لتبادل هذه الأحاديث؟ وما حكم من يتناقل غير الصحيح منها بغير علم وحسن نيّة؟ مع الشكر والتقدير.

●الحلّ هو بالرجوع إلى من له دراية بهذا الأمر؛ لاكتشاف مدى وجود هذه الأحاديث من عدم وجودها أساساً، فضلاً عن موضوع صحّتها وضعفها، وأمّا تداولها فيمكن ـ مبدئيّاً ـ تداول أيّ حديث مع نسبته بأنّه قد وصلني كذا وكذا، دون الجزم بنسبته إلى النبي أو الإمام، فلا تقول: (قال النبي)، بل تقول: وصلني أنّه قال النبي، وحبّذا لو تشير إلى أنّه وصلك عبر وسائل التواصل الاجتماعي، لا أنّه موجود في الكتب والمصادر المعروفة بين المسلمين.

وإذا كان مضمونه غريباً أو فيه شبهة معيّنة بحيث يحتمل أنّه مختلق، فيستحسن عدم تداوله قبل التأكّد منه، وعلينا جميعاً الحذر والدعوة للآخرين للحذر من هذه الأمور، وعدم اعتبار وسائل التواصل الاجتماعي مرجعاً معرفيّاً موثوقاً قبل التأكّد من مضمون ما يُنقل فيها؛ فقد أكثر ـ مع الأسف ـ بعض الناس من الكذب والاختلاق حتى على النبي وأهل بيته في هذه الوسائل التواصليّة، فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً، فإذا كانوا خصوماً للدين وتسيّرهم مؤامرة عليه، فعلينا أن نواجههم، وإذا كانوا من المتديّنين الذين يظنّون أنّهم يخدمون الدين باختلاق بعض القصص أو النصوص عن النبي وأهل بيته أو صحابته أو عن بعض العلماء هنا وهناك، فليعلموا أنّ ديناً يحتاج إلى الكذب قد لا يستحقّ اعتناقه ولا التديّن به، فليرتقوا بدينهم إلى ما هو أبعد من ذلك، ففيما

هو موثوقٌ غنى وكفاية لا يحيجنا إلى الأكاذيب والاختلاقات واختراع القصص والحكايات، فضلاً عن النصوص والروايات، بما يربك الوعي العقلاني للناس ويلهيها عن حقائق الدين الكبرى وقيمه الراسخة العليا، وعن فرائضهم وواجباتهم في هذا الزمن العسير، وإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

٧١٦ ـ هل نسل السيدة الزهراء لا تأكل لحومهم السباع؟

السؤال: جاء في رواية نقلها العلامة المجلسي أنّه ظهرت في أيام الخليفة المتوكّل العباسي امرأة شابّة ادّعت بأنّها زينب، ابنة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، فوصل خبرها إلى الخليفة المتوكّل، فأمر بإحضارها إليه، فأُحضرت، فقال لها: أنت امرأة شابّة وقد مضى على زينب حتى الآن سنين عديدة، ما يقارب المائة والتسعين سنة. قالت له: إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ مسح على رأسي وسأل الله أن يردّ عليّ شبابي كلّما بلغ عمري أربعين سنة. فبقي المتوكّل متحيّراً لا يعرف ماذا يقول لها، فقال له وزيره: يا مولاي، أحضر مشايخ آل ابن أبي طالب وولد العباس بن عبد المطلب وقريش وأخبرهم بموضوعها؛ لعلّنا نجد الحلّ لديهم. ففعل المتوكّل ما أشار عليه وزيره، فحضروا جميعاً وقالوا لها: أيّتها المرأة، إنّ زينب ابنة علي ـ عليهما السلام ـ ماتت في سنة أربعة وستين من الهجرة. قالت المرأة: هذا كذب، فإنّ أمري كان مخفيّاً عن الجميع فلم يعرف أحد بحياتي وبموتي. فسكت الجميع، فقال لهم المتوكّل: إنّ هذه المرأة صادقة، أحضروا لي الدليل على كذبها. فقال له شيخٌ من مشايخ آل أبي طالب: يا مولاي، أحضر لها الإمام الهادي ـ عليه السلام ـ فهو لديه الدليل على كذب هذه المرأة. فبعث إليه فحضر الإمام عليه السلام، فأخبره المتوكّل بخبر المرأة وما تدّعيه،

فقال له الإمام عليه السلام: كذبت هذه المرأة؛ فإنّ زينب ابنة علي عليهما السلام ماتت سنة أربعة وستين من الهجرة. فقال له المتوكّل: إنّ هؤلاء الناس قالوا مثل قولك وكذّبتهم، ولكنّنا نحتاج إلى دليل لبين كذبها. فقال الإمام علي الهادي عليه السلام: نعم، إنّ الدليل على كذبها موجود عندي. قال المتوكّل: ما هو؟ قال الإمام عليه السلام: إنّ كلّ من كانت جدّته فاطمة الزهراء عليها السلام، فلحمه محرّم على السباع، فأنزلها إلى السباع، فإن كانت من ولد فاطمة فلا تؤذيها السباع. فالتفت المتوكّل إلى المرأة وقال لها: ما تقولين بهذا الدليل؟ فقالت له: إنّه يريد قتلي، أنا لن أنزل.. لا. فالتفت المتوكّل نحو الإمام عليه السلام: لم لا تنزل أنت إلى بئر الأسود؟ وكان هنالك بئرٌ كبير مملوء بعدد من الأسود في داخل القصر.. فقال له الإمام علي الهادي: سأفعل ذلك. ففرح المتوكّل فرحاً شديداً وتصوّر بأنّ الخلاص من الإمام عليه السلام قد اقترب، فأحضروا السلّم إلى الإمام عليه السلام ووضعوه في داخل البئر، فنزل الإمام عليه السلام إلى الأسود وجلس، فاتجهت الأسود إليه ورمت بأنفسها بين يديه، فجعل الإمام عليه السلام يمسح على رؤوس الأسود.. ثمّ أشار الإمام عليه السلام إلى الأسود بأن تبتعد عنه، فابتعدت عنه طائعةً لأمره، فتعجّب الناس من هذه المعجزة، وبدأت التكبيرات والصلوات تعلو في داخل القصر.. عندما رأى المتوكّل الإمام عليه السلام جالساً بين الأسود غضب غضباً شديداً ومن شدّة غضبه لم يعرف ماذا يفعل، لكنّ وزيره كان من الماكرين، فاتجه إليه وقال له: أسرع إلى إخراجه قبل أن تنتشر هذه المعجزة بين الناس، فطلب المتوكّل من الإمام أن يخرج، فاتجه الإمام عليه السلام إلى السلّم فاجتمعت حوله الأسود تتمسّح بثيابه، فأشار إليها بالرجوع فرجعت. فصعد الإمام عليه السلام وقال: كلّ من يقول أنّه من ولد فاطمة فليجلس بين

هذه الأسود. فالتفت المتوكّل للمرأة، وقال لها: انزلي، قالت له: الله.. الله.. إنّني كاذبة، فأنا لست زينب كما قلت، أنا فلانة بنت فلان، سامحني يا مولاي (بحار الأنوار ٥٠: ١٤٩ وما بعد). ما مدى صحّة هذه الرواية شيخنا؟ فقد نقلها أحد المراجع المعاصرين ـ وهو الشيخ.. ـ لأحد الأشخاص متبنّياً لها، وقال له بأنّ الهاشمي السيّد لا تأكله السباع.

● هذا الخبر الذي نقلتموه بشيءٍ من التصرّف وليس بنصّه الحرفي، موجودٌ في بحار الأنوار بالفعل، وقد نقله المجلسي (١١١١هـ) عن الراوندي (٥٧٣هـ) في كتاب (الخرائج والجرائح ١: ٤٠٤ ـ ٤٠٦)، وثمّة اختلافات في بعض التفاصيل، والراوندي نقل هذا الخبر عن أبي هاشم الجعفري (٢٦١هـ). ورغم الفاصل الزمني بين الراوندي والجعفري بقرابة ثلاثة قرون، لكنّ الراوندي لم يشرح لنا كيف حصل على هذا الخبر الذي نسبه إلى الجعفري.

وهكذا نجد أنّ ابن حمزة الطوسي (٥٦٠هـ) ينقل هذه القصّة مع بعض الاختلافات في كتابه (الثاقب في المناقب: ٥٤٥ ـ ٥٤٦)، عن علي بن مهزيار دون أن يبيّن سنده إليه وبينهما قرابة الثلاثة قرون أيضاً. وأشار للقصّة أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) في كتابه (تقريب المعارف: ١٧٧)، دون أن يذكر التفاصيل أو المصدر أو السند. وقد نقل مجمل القصّة الإربلي (٦٩٣هـ) في كتاب (كشف الغمّة ٣: ١٨٨)، وابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) في (المناقب ٣: ٥١٨) أيضاً.

وبمراجعة المصادر التاريخية والحديثية القديمة، نجد أنّ قصّةً شبيهة تُنسب إلى الإمام الرضا عليه السلام ـ وليس الإمام الهادي ـ في محضر المأمون العباسي (وليس المتوكّل العباسي)، فالقاضي التنّوخي (٣٢٧ ـ ٣٨٤هـ) الذي نقل

مجموعة قصص وكرامات لعدد من الأولياء، ومنها كراماتٍ لهم مع السباع والأسود، ينقل في كتابه (الفرج بعد الشدّة ٢: ٣٠٦)، فيقول: (.. قال مؤلّف الكتاب: فقلت أنا لأبي القاسم الأعلم: وما خبر زينب الكذابة، فإنّي ما سمعته؟ قال: هذا خبر مشهور عند الشيعة، يروى بإسنادٍ لهم لا أحفظه أنّ امرأةً يقال لها: زينب، ادّعت أنّها علويّة، فجيء بها إلى علي بن موسى الرضا رضي الله عنهم، فدفع نسبتها، فخاطبته بكلامٍ دفعت به نسبه ونسبته إلى مثل ما نسبها له من الادّعاء، وكان ذلك بحضرة الخليفة. فقال الرضا: أخرج أنا وهذه إلى بركة السباع، فإنّي رويتُ عن آبائي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّ لحوم ولد فاطمة رضي الله عنها محرّمة على أكل السباع، فمن أكلته السباع فهو دعيّ. فقالت المرأة: لا أرضى بهذا، ودفعت الخبر فأجبرها السلطان على ذلك. فقالت: فلينزل هو قبلي، فنزل الرضا رضي الله عنه بركة السباع بمحضر من خلقٍ عظيم، فلما رأته السباع أقعت على أذنابها، فدنا منها ولم يزل يمسح رأس كلّ واحد منها ويمرّ بيده إلى ذنبه والسبع يبصبص له، حتى أتى على آخرها ثم ولّى، وكرهت المرأة النزول وأبته، فأجبرت على ذلك فحين نزلت وثب عليها بعض السباع فافترسها ومزّقها، فعُرفت بزينب الكذّابة).

وهذا الخبر رغم أنّه لم يذكر اسم المأمون العباسي إلا أنّ ابن حمزة الطوسي (٥٦٠هـ)، نقله أيضاً في كتابه (الثاقب في المناقب: ٥٤٦ ـ ٥٤٧) عن الحافظ النيسابوري في كتاب المفاخر مع بعض الاختلافات في القصّة مسمّياً المأمون العباسي، ومشيراً إلى إمكان وقوع حادثتين: واحدة مع الإمام الهادي والأخرى مع الإمام الرضا.

كما وقد نقل الروايتين المشار إليهما عن بعض هذه المصادر أعلاه السيد هاشم

البحراني (١١٠٧هـ) في كتابه (مدينة المعاجز ٧: ٢٤٠ ـ ٢٤٢، ٤٧٥ ـ ٤٧٧)، دون أن يأتي بمصادر جديدة. ونقل هذه القصّة القندوزي الحنفي عن المؤرّخ المسعودي، وبالفعل فقد ذكرها المسعودي (٣٤٦هـ) بشكل مختصر ومشير في (مروج الذهب ٤: ٨٦)، وقال هناك بأنّه ذكرها في كتابه (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران).

وقد بحثت فيما توفّر عندي من كتاب أخبار الزمان فلم أجد هذه القصّة فيه، إذ المتوفّر من هذا الكتاب اليوم جزء واحد متعلّق بالأمم الغابرة، وليس فيه شيء يذكر من أحداث الزمن الإسلامي، وهو كتاب مليء بذكر غرائب الوقائع في الأمم الماضية وعجائب الأحداث، وهناك من يرى ـ مثل الدكتور صائب عبد الحميد في دراسته حول المسعودي في العدد التاسع عشر من مجلة المنهاج البيروتيّة ـ أنّه من أوائل كتبه التاريخية وأنّه يبلغ ثلاثين مجلّداً. وقد ترجم ابن حجر العسقلاني زينب الكذّابة هذه، ونقل مضمون القصّة عن المسعودي، وذلك في كتاب (لسان الميزان ٢: ٥١٣ ـ ٥١٤).

يشار إلى أنّ في بعض المصادر المتقدّمة أنّ المدّعية ادّعت أنّها زينب بنت الحسين بن علي، وليس زينب بنت علي بن أبي طالب.

وعليه ـ ووفقاً لمراجعتي المتواضعة للمصادر والمراجع الأساسيّة التي نقلت الحادثة ـ إذا أردنا رصد المصادر الأساسيّة للقصّة، فهي المسعودي (٣٤٦هـ) في مروج الذهب (وأخبار الزمان)، يليه التنّوخي (٣٨٤هـ) في الفرج بعد الشدّة، ويليهما الحافظ النيسابوري (٤٠٥هـ) فيما نقل عنه، والحلبي (٤٤٧هـ) في تقريب المعارف، ثم تأتي سائر المصادر الأبعد زمناً بثلاثة قرون وأكثر من ذلك فيما بعد.

ولو أخذنا الحلبي والتنّوخي فلا نجد ذكراً لمصدر هذه المعلومة الاستثنائيّة عندهما، وكذلك المسعودي الذي يعدّ نقله الأقدم في هذا المجال، وهو ينقله، ولا نعرف مصدر معلوماته فيه، وتفصله عن الحدث قرابة نصف قرن في الحدّ الأدنى (حيث بويع المتوكّل عام ٢٣٢هـ، وقتل عام ٢٤٧هـ) فيما كانت وفاة المسعودي عام (٣٤٦هـ)، وولادته في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وربما نَقَلَ الخبرَ فيما شاع بين الناس أو بين بعض النقلة للأخبار، كما هي طريقة الكثير من المحدّثين والمؤرّخين.

فمن حيث التسلسل لا يبدو الخبر معلوم المصدر الأصليّ لشخص شاهد الحادثة، وبعض الروايات تفيد أنّه كان هناك خلق كثير شاهدوا الحدث، فمن الذي أخبر المسعودي أو غيره بهذا الخبر ممّن شاهد الواقعة الاستثنائيّة هذه؟! هذا غير معلوم، فضلاً عن الكتب المتأخّرة التي لا نعلم عن مصادرها شيئاً كما بيّنا.

لكنّ نقل المسعودي يحظى بأهميّة، فالرجل مؤرّخ مقبول ـ نعم، هو منسوب للمعتزلة والشيعة، بما يجعل مثل هذه الأخبار منه مشكّكاً فيها من قبل بعض غير الشيعة، وإن نسب إلى الشافعيّة أيضاً ـ وهذا يعزّز احتمال صدق الواقعة، لاسيما مع تأييد ذلك بنقل التنوخي بأنّ الخبر مشهور بين الشيعة، مشيراً إلى أنّ للخبر إسناداً غير محفوظ، كما أسلفنا. والتنّوخي مختلف فيه من حيث كونه شيعيّاً أو من أهل السنّة، حيث عدّه العلامة الحلّي في إجازته لبني زهرة (انظر ذكره في إجازة بني زهرة في: بحار الأنوار ١٠٤: ١٣٦) من أساتذة الشيخ الطوسي السنّة.

من هنا فمشاكل هذا الخبر هي:

١ ـ عدم تحديد الناقل الأصلي للحادثة ومن شهدها، وفقدان مختلف المصادر

للمصدر الأصلي الذي رأى الحادثة، أي عدم وجود سند بالمعنى الحديثي (الحديث في كلّ مصادره مرسل)، مع قلّة المصادر التي نقلته، والعادة قاضية بأنّ الأحداث الغريبة يحتاج إثباتها إلى تراكم أكبر في المعطيات لتحصيل القناعة التاريخية بها، كما ذكر ذلك المؤرّخون والمحدّثون والأصوليّون معاً، والحال أنّه ندر نقل المؤرّخين والمحدّثين لهذه الحادثة التي تعدّ كرامةً وقعت في دار الخليفة حيث كُتُب التاريخ تهتم عادةً بالتاريخ السلطاني، مع نقلهم الكثير من كرامات في كتبهم للأئمّة ولغيرهم، بل لم ينقلها جملة من مؤرّخي الشيعة أيضاً ومحدّثيهم، ولو وقعت مع الإمام الرضا لكان من العادة أن ينقلها الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام، ومع ذلك لم ينقلها رحمه الله. واشتهار الخبر ـ بحسب نقل التنّوخي ـ إذا صحّ فهو لا يكفي، فكم من مشهورٍ لا أصل له.

٢ ـ اضطراب النقل في الحادثة ما بين المتوكّل والهادي من جهة والرضا والمأمون من جهة ثانية، ومن البعيد جداً أن تظهر امرأتان تدّعيان نفس الدعوى وأنّهما زينب العلوية، ويؤتى بهما إلى الخليفة وتقع وقائع متشابهة، فلو كان خبر الرضا والمأمون قد اشتهر فكيف يمكن لامرأة أن تدّعي في عصر المتوكّل شيئاً شبيهاً بذلك، والمدّة الفاصلة تقارب الثلاثة عقود من الزمان فقط؟! إنّ هذا ممكن عقلاً لكنّه ضعيف وقوعاً.

وعليه فأبعد ما يمكن قوله هو قوع الاشتباه عند بعض الناقلين في اسم الإمام والخليفة، فإذا جاز هذا الاشتباه منهم جاز أن يشتبهوا في بعض التفاصيل، وإذا كانت الحادثة في عصر الإمام الرضا صارت أبعد زماناً عن المصادر التي نقلتها لنا.

ويشار أيضاً إلى أنّ إحدى الروايات قالت بأنّها أقرّت واعترفت، وأنّ والدة

الخليفة أخذتها، فيما رواية ثانية من روايات هذه القصّة تقول بأنّ الخليفة رماها بعد ذلك للأسود فقتلتها، وهذا شيء من التناقض إن لم ندّع تعدّد الواقعة.

٣ ـ لعلّ هذه القصّة يمكن فهمها في عصر المأمون العباسي، لكنّ فهمها في عصر المتوكّل يبدو بعيداً نسبيّاً، فقد عرف المتوكّل تاريخياً بالبطش الرهيب بالشيعة، فكيف يا ترى صبر على هذه المرأة واستدعى وجوه قريش والطالبيين وأمهلها، وتعامل معها بما يشبه طريقة المأمون العباسي؟! كما أنّ الرواية قالت بأنّ الإمام أراد أن يُفحمها، فقال لها بأنّ أولاد فاطمة لا تأكلهم السباع، فلو فرضنا أنّ هذه المرأة كانت من أولاد فاطمة لكنها لم تكن زينب بنت علي أو بنت الحسين فسوف لن يأكل الأسد لحمها، وسيثبت أنّها صادقة بحسب سياقات القصّة، مع أنّ هذا غير صحيح؛ ما لم نقل بأنّ الإمام يعرف بواقع حالها وأنّها ليست فاطميّةً أصلاً. هذا فضلاً عن أنّه لو ألقت هذه المرأة نفسها لقتلها السبع، فيكون الإمام قد أفضى بفعله إلى قتلها ولو بمقدّمة غير قريبة، مع أنّ ادّعائها لا يقتضي القتل، إلا إذا قيل بعلمه بالغيب بأنّها لن تنزل مثلاً. كما أنّ من الملفت أنّ هذه القصّة رغم هول ما وقع فيها لم ينقل لنا أحد فيها اسم تلك المرأة التي ادّعت أنّها زينب، مع أنّ هذا الأمر ممّا يُنقل عادةً، حيث يتداول أسماء المدّعين للنبوّة أو الإمامة أو غير ذلك.

٤ ـ دعونا نعالج بمنطقيّةٍ المفهوم الذي قدّمته هذه الرواية التاريخية، إنّه يقول بأنّ لحوم ولد السيدة فاطمة محرّمة على السباع:

أ ـ فإذا قصد من ولد فاطمة خصوص الأئمّة ومعهم مثل السيدة زينب عليها السلام ـ وهذا الاحتمال غير ظاهر من الرواية التاريخيّة ـ فلا بأس، رغم أنّني لا أعرف كيف لا تأكل السباع لحومهم، لكنّ الخيل تشارك في قتالهم، بل وتطأ

أجسادهم في كربلاء؟! إذا صحّت القصّة الواردة في أكثر من ثمانية مصادر منها تاريخ الطبري، وبعضهم يناقش في رضّ الخيل للأجساد؛ من حيث إنّ الخيول من عادتها القفز فوق أيّ جسم تمرّ به لا المشي عليه فإنّه قد يوقعها، وقد نجد من رَدَّ هذا الإشكال بأنّها كانت خيولاً خاصّة مدرّبة، أو أنّ سحق الخيول للأجساد لم يكن بمعنى المرور عليها، وإنّما بمعنى الوقوف ورفع الرجليين الأماميّتين للخيل لوضعها على الجسد وهكذا، وأجاب بعضهم بأنّ هذا يكون بتعصيب عيني الخيل أو بجرّ رأسه يميناً أو شمالاً حتى لا يرى أمامه فلا يدري كيف يسير فيطأ الأجساد، ولهذا ورد في قصيدة الحميري تعبير: الجياد الأعوجيّة بهذا المعنى (انظر القصيدة في أعيان الشيعة ٣: ٤٢٩)، وإن نقل بعض المؤرّخين وكتّاب السيرة أنّ تسمية الأعوجيّة إنّما هي نسبة لخيلٍ كريمٍ كان لإسماعيل ذي الأعوج المعروف بابن همادي أو نسبةً لداحس بن ذي العقال بن أعوج (انظر: تاريخ الطبري ٢: ٣١؛ والسهيلي، الروض الأنف ١: ١٢، و٢: ٣٢)، كما ذكر بعضهم أنّ الأعوجيّة نسبةٌ لفرس بني هلال بن عامر من العرب في العصر الجاهلي، والتي كانت معوجّة القوائم وهي من كرام الخيل (انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ٢٤: ٩٤؛ والفراهيدي، العين ٢: ١٥٨؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ١٨٠؛ وابن منظور، لسان العرب ٢: ٣٣٣).

كما أنّنا لا نجد القرآن الكريم يتحدّث في قصّة يوسف عن اعتراض يعقوب على ولده بأنّ الأنبياء لا يأكل لحومهم الذئب من السباع (ما لم يقل أحدٌ بأنّ هذا خاصّ بولد فاطمة ولا يشمل الأنبياء، أو يقول بأنّ القرآن سكت ولم ينفِ). بل لو كانت هذه من علامات الإمامة وأمثالها لكان يفترض أن تكون معياراً من معايير مدّعي الإمامة من النسل الفاطمي، ولم يعهد أنّ أحداً تحدّث عن كون

ذلك معياراً رغم كثرة الاختلافات التي وقعت بين الشيعة منذ عصر الإمام الصادق عليه السلام، فلماذا لا نجد الشيعة تطالب مدّعي الإمامة بمثل هذا الأمر عند كلّ دعوى إذا كان الإمام لا تأكله السباع وبالتالي يحصل معهم ما حصل مع زينب الكذّابة هذه؟! ولماذا لا نجد هذا الأمر في طرق معرفة الإمام التي جاءت في الروايات وفي كلمات متكلّمي الشيعة عبر التاريخ؟! ألا يوهن ذلك من قيمة هذه الرواية هنا بدرجة معيّنة؟!

ب ـ وأمّا إذا قُصد مطلق الهاشمي الفاطمي ـ كما يُفهم من سياق الرواية في بعض مصادرها على الأقلّ، وكما فهمه المرجع الشيخ.. وفق نقلكم ـ فإنّ الأمر يصبح يسيراً أيضاً، إذ تسمح لنا الرواية باختبارها تجريبيّاً بلا حاجة للتحليل النظري فقط، فلنأت ببعض الهاشميين الفاطميين (وليس كلّ هاشميّ فاطميّاً كما هو واضح) ونعرضهم على السباع (والكلب من السباع؛ لأنّ السبع هو الحيوان الذي له ناب أو الذي يعدو على غيره ويكون الناب والمخلب من علامات سبُعيّته برّيّاً كان أم طيراً) بطريقة يمكن حمايتهم من خلالها وضمان سلامتهم وتدارك أمرهم، ولنأخذ من ذلك عيّنات كثيرة لمن لا يُشكّ في نَسَبهم أبداً، فسوف نعرف هل مضمون هذه الدعوى صادق أم لا؟ فإذا تكرّرت التجربة وفشلت فسوف ينخفض معدّل الثقة بهذه الرواية التاريخيّة.

بل إنّ الرواية تقول بأنّ السباع لا تأكل لحومهم ولم تقل بأنّها لا تقتلهم، وهذا معناه أنّه حتى لو كانوا موتى فإنّه لا يمكن أن تأكلهم السباع أو تقترب من لحومهم.. ألا يمكن اختبار هذا الأمر ـ بما يحفظ حرمة الموتى ـ لو كان لنا ثقةٌ به؟ بالتأكيد يمكن وهو سهلٌ وليس بعسير، ولو كان هذا الأمر صحيحاً لسمعنا أيضاً قصصاً عن أشخاص فاطميين يمرّون بجانب السباع أو الكلاب ولا تهجم

عليهم بحيث يتميّزون بذلك عن سائر الناس! ولكان هذا أمراً شائعاً بين البشر اليوم وبين ظهرانيهم الآلاف من الفاطميين.

ودائماً هي دعوتنا لاختبار النصوص الحديثية والتاريخية عبر التجربة عندما يمكن ذلك، كما في حالتنا، وطلب المساعدة من التجربة والعلوم الطبيعية اليقينيّة لفهم أو إثبات أو نفي حدث تاريخي أو مفهوم جاء في الحديث الشريف، وعدم ترك الأمر معلّقاً.

بل إنّني أسأل: هل يقبل الفقهاء بهذه الطريقة في تصحيح نسب أو إبطال نسب ومنهم الشيخ الجليل الذي نقلتم عنه؟! وهل يمكننا أن نطالب كلّ من يدّعي النسب الهاشمي بعرض نفسه على السباع كي نتأكّد من دعواه؟! وهل ذكر أحدٌ من فقهاء المسلمين بجميع مذاهبهم عبر التاريخ أنّ هذه الطريقة من طرق إثبات النسب الفاطمي أو نفيه؟ وأنّها من السُّبُل الشرعيّة في الإثبات والنفي؟! إنّ هذا يدلّ على أنّ الفقهاء لم يبالوا بمثل هذه الرواية التاريخيّة ولم يدرجوها ضمن مستنداتهم الشرعيّة في باب الأنساب، كما أنّ المحدّثين السنّة والشيعة لم يدرجوها في كتبهم الروائيّة ذات الطابع الفقهي في باب النسب، وهذا يفضي لمزيد توهينٍ لها تاريخيّاً.

ومن الواضح أنّ الرواية التاريخية لا تحدّد شيئاً سوى النسب لمنع أكل السباع للحوم، فحتى لو كان الفاطمي كافراً أو عاصياً فاسقاً فاجراً أو ناصبيّاً محارباً لله ورسوله فيفترض بحكم هذا النصّ ذلك، ما لم يأتنا ما يخصّص والمفروض عدم توفّر المخصّص، لاسيما وأنّ هذه المرأة كانت كاذبة مفترية، وأعطاها الإمام معياراً، وكان يمكن أن يصحّ.

وبناء على مجمل ما تقدّم يصبح خيار التصديق بهذا الحدث ضعيفاً؛ لأنّ هذه

المعطيات تتراكم للتقليل من الوثوق بوقوع الحادثة، وإن كان كلّ إشكال في نفسه قد لا يحسم الأمر، وقد قلنا مراراً بأنّ نقد المتن الحديثي أو التاريخي لا يُطلب منه إثبات استحالة المتن والمضمون، بل يكفيه توهينه بحدٍّ يصبح احتماله ضعيفاً.

إنّ هذا كلّه يدفعنا إمّا إلى القول بعدم صدقيّة هذه الرواية التاريخيّة وعدم وجود مثبت تاريخي لها، أو القول بأنّ شيئاً ما وقع وكرامةً ما حصلت لكنّ الرواة والنقلة أكثروا من الخطأ في نقل الواقعة، فقد تكون حصلت كرامة معيّنة للإمام الهادي أو الرضا ولكنّ الرواة ـ كما هي طريقة نقل العجائب والأمور غير المعتادة ـ أضافوا وأخطأوا في البيان، فولدت هذه القصّة بهذه التفاصيل.

والراجح بنظري أنّ إثبات هذه القصّة غير يسير، وإن كان أصل وقوع كرامة بصرف النظر عن تفاصيل القصّة ليس بمستبعد. والعلم عند الله.

والنتيجة: إنّه لم يثبت شيء اسمه عدم تعرّض الحيوانات أو السباع لنسل السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

٧١٧ ـ الفرق بين الخبر الموثوق بصدوره والمطمأنّ بصدوره

السؤال: فرّقتم في كتاباتكم بين حجيّة الخبر الذي يفيد الاطمئنان وحجيّة الخبر الموثوق الصدور، فما هو مبناكم في التفريق بينهما؟ وهل يُقصد منه الاطمئنان الشخصي أو النوعي؟ أرجو أن تُفيدونا بالأدلّة والمصادر.

● إنّ مراجعة كلمات العلماء في مسألة الوثوق والوثاقة تؤكّد وجود شيء من التشويش في الصورة، فقد يعبّرون أحياناً بالوثاقة وأخرى بالوثوق، بما يجعل المصطلح الثاني غير واضحٍ عندهم، وقد أقرّ بهذا الالتباس في تكوين الصورة

السيد محمد باقر الصدر نفسه (مباحث الأصول ٢: ٥٢٩).

ويصرّح فريقٌ من العلماء بأنّ الوثوق بالصدور هو موضوع حجيّة الآحاد أو مناطها أو العبرة فيها (راجع: الخراساني، درر الفوائد: ١٢٢؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٧٥، ٥٣٩؛ و٩: ٥٧١؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٢٧، و٤: ٣٥٣، و٥: ٣٤٩، و٣٥٠؛ ومنتهى الأصول ٢: ١٦٦؛ ١٦٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩، ١٩١، ٢١٤، ٢٢٨، ٣٢٣، و٤: ٦٦٥؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٥٩، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٥؛ والتعليقة على فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، هامش (١)؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٣، ٩٩، ١١٥، ١١٦، ١١٨؛ وهو ظاهر مصطفى الخميني في تحريرات في الأصول ٦: ٢٨٧، و٧: ٤٣، و٨: ٢٥٥؛ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠١؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩١، ٩٢، ٩٧ ـ ٩٨، ٩٩؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٤١؛ وحاشية الكفاية ٢: ٢١٢؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٥٢؛ وفضل الله، الندوة ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ٤٩٨، و٤: ٥٤٨، و٥: ٥٢٦، و٧: ٦١٩ ـ ٦٢٠، و٨: ٦٢٩، وكتاب النكاح ١: ٤٨، وكتاب فقه القضاء ١: ٨٢؛ والتستري، حوار مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٣: ٩؛ وهاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٤٠؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٢٩٨؛ وجعفر السبحاني، مقدمة المهذب ٢: ٦؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩؛ وإن صرّح في مكان آخر ٣: ٢٦٩، بأنّ الحجية لخبر الثقة لأجل الوثوق فهو لا ينافي؛ والآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ ١٨٤؛ وإمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٥ ـ ٤٦؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٣؛

والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢٣، ٥٦٤؛ والسيستاني، قاعدة لا ضرر: ٢١٣)، بل ظاهر بعضهم أنّه بناء الأصحاب (العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٥؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٣).

ومع ذلك فهنا أمور، أبرزها:

أ ـ يصرّح بعضهم بأنّ الوثوق النوعي هو المعتبر في حجية الآحاد (الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٣؛ والمستمسك ١: ٣٧٥، ٥٣٩؛ ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠١؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٨ ـ ٩٩؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٦٨ ـ ٤٦٩؛ وفضل الله، الندوة ١: ٤٩٨؛ والطباطبائي، الميزان ٨: ١٤١)؛ لسيرة العقلاء عليه، أي حالة الوثوق التي تحصل لنوع العقلاء من خبرٍ ما، بحيث إذا عرض عليهم أخذوا به ووثقوا، حتى لو لم يحصل هذا الوثوق لشخص الباحث، فإنّ عدم حصوله عنده لا يضرّ بحجية الخبر، إنما الذي يضرّ هو أن لا يحصل هذا الوثوق لنوع الناس وغالبهم، والذي يسمّيه بعضهم بالعلم العادي النظامي (مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٣٠٠).

ويوضح بعضهم الفرق ـ من جهة ثانية ـ بين الوثوق الشخصي والنوعي، بأنّ الأوّل تعبير آخر عن الاطمئنان أو لا أقلّ يندرج ضمنه، على خلاف الثاني (الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٢، ١١٧ ـ ١١٨). لكنّ الدكتور عبدالهادي الفضلي يفسّر الوثوق بالصدور بالوثوق الشخصي ولو عبر القرائن، ولم أجد نصاً صريحاً بذلك كما عنده (دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣١٥)، وإن دلّت عليه بعض الكلمات بشكل أو بآخر، كما سيأتي.

ب ـ وإذا كانت كلمات بعض العلماء تتحدّث عن تحديد الوثوق بأنه النوعي

لا الشخصي أو بالعكس، فإنّ بعضها يحاول أن يحدّد لنا ماهية الوثوق، لكنّ التحديد مضطرب، ففي بعض الكلمات تترادف كلمة الوثوق مع كلمة الاطمئنان بالصدور (انظر: المحدّث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٤: ٣٩٤ ـ ٣٩٥؛ والخميني، المكاسب المحرمة ١: ٤٨٣؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٣٠٠، ٣٠١، و٨: ٣٢٤؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١ ـ ٤٦٢؛ والروحاني، منتقى الأصول ٧: ٤٢٠؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٢، ٣٩٤؛ ونجد النائيني يستعمل أحياناً الوثوق وأحياناً كلمة الاطمئنان، فلاحظ أجود التقريرات ٣: ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٧٧، ويقول: إنّ الشهرة الروائية تُدخل الخبر الضعيف غير الموثوق بصدوره في دائرة الموثوق؛ لأنها تعطي الظنّ الاطمئناني، المصدر نفسه: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ وفي بعض تعبيرات المحقّق العراقي جاء (الموثوق به الاطمئناني) كما في الأصول (٢): ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ وشرحه في نهاية الأفكار ٣: ٣١٥، بما يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً لا يعتني به العقلاء).

وتميّز كلمات أخرى الظنّ عن الوثوق (النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٧؛ والهمداني، مصباح الفقيه ٢: ١٤٨).

فيما نجد كلمات أخرى تعبّر (الاطمئنان بالصدور فضلاً عن الوثوق) وأمثالها (الخوئي، مستند العروة الوثقى، الصلاة ٣: ٣٠٦)، مما يعني أنّ درجة الوثوق أقلّ من درجة الاطمئنان؛ لأنّ الاطمئنان في اصطلاح علماء أصول الفقه يعني درجةً من الظنّ القوي تتاخم العلم وتوجب سكون النفس دون الجزم التام، فإذا كان هناك ما هو أقلّ من الاطمئنان فهو الظنّ، مما قد يعني أنّ المراد بالوثوق الظنّ، ويؤكّد الفكرة الأخيرة نصٌّ دالّ لمحمد تقي الرازي الإصفهاني

(١٢٤٨هـ)، حيث يرى أنّ الحجّة عند أصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحّة والصدور عن المعصوم (هداية المسترشدين ٣: ٤٥١)، وهذا ما يرادف بين الظنّ والوثوق، لا الاطمئنان والوثوق، إلا إذا فُسّر نصّه هذا بالظن القوي المسمّى عند بعضهم بالظن الاطمئناني.

وعلى أية حال، لا يراد بالوثوق عندهم العلم بالمعنى المصطلح، بل هذا واضح من تصريحات بعضهم، فالإمام الخميني يقول في بعض أبحاثه: (بعض الروايات لا توجب الوثوق بالصدور، فضلاً عن العلم) (المكاسب المحرمة ١: ٤٨٣)، والتمييز بين الوثوق والعلم ظاهر من كلام العلامة الطباطبائي أيضاً، حيث يسمّي الأول بالوثوق النوعي والثاني بالوثوق التامّ الشخصي (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٤١).

وعلى أيّة حال، وبصرف النظر عن بعض الغموض في التعابير وإن كان أغلبها لصالح تفسير الوثوق بالاطمئنان، غايته البحث عن أنّه الاطمئنان النوعي أو الشخصي، لابدّ من النظر في باب الحجيّة:

١ ـ فإذا أُريد من الوثوق الاطمئنان الشخصي، بحيث يحصل اطمئنانٌ للفرد بأنّ هذه الرواية قد صدرت عن النبي، فالنتيجة واضحة، وهي حجيّة الرواية عند حصول الاطمئنان بصدورها؛ لأنّ الاطمئنان الشخصي حجّة، بل هو من مصاديق العلم في الحقيقة. وشخصيّاً عندما أتحدّث عن الوثوق فإنّني أقصد الاطمئنان الشخصي، وهو الذي أعتقد بكونه الحجّة في باب الأخبار.

٢ ـ وأمّا إذا أُريد به الاطمئنان النوعي، ويعني ذلك أنّ الرواية تفيد في حدّ ذاتها، وبقطع النظر عما يعارضها، حالةً من الاطمئنان لو ألقيت للنوع الإنساني، وإن لم تفد للشخص نفسه اطمئناناً، فهذا لا دليل على حجيّته ولو كانت مفيدةً

للعلم نوعاً، لكنّه لم يحصل للشخص منها علم أصلاً لسبب أو لآخر، فلا دليل على حجيّتها في هذه الحال، وفاقاً لبعض العلماء مثل السيد محمّد باقر الصدر. وقد يقال بالتفصيل في مناشئ عدم حصول الاطمئنان الشخصي هنا بين الحالة الوسواسيّة وغيرها. وهذا ما نتركه لمناسبة أخرى.

٣ ـ وأمّا إذا أُريد منها الظنّ الشخصي ولو لم يبلغ حدّ الاطمئنان، فلا دليل على حجيّة هذا الظنّ، كما أقرّ بذلك السيد الصدر أيضاً (انظر له: مباحث الأصول ٢: ٥٩٢ ـ ٥٩٥).

هذا كلّه، بناء على عدم ثبوت دليل على حجية خبر الواحد الظنّي، وإلا فإذا ثبتت حجيّته بالدليل، كما هو رأي كثير من المتأخّرين، فإنّ نتائج الموضوع سوف تختلف بعض الشيء عند بعضهم، كما أنّه لو ثبتت حجية خبر الواحد الظنّي فهناك بحوث تتصل باشتراط الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف في أصل حجيّة الخبر، تراجع في علم أصول الفقه.

٧١٨ ـ عدم ثبوت وثاقة الراوية المشهور الحسين بن يزيد النوفلي

السؤال: يُلاحظ أنّكم لا تقولون بوثاقة النوفلي، مع أنّ له مئات الروايات في الكتب الحديثية، فما هو دليلكم على ذلك؟ وإلى ماذا تستندون في مخالفتكم لما اتفق عليه العلماء في وثاقته والأخذ بروايته؟

● ليس صحيحاً أنّ العلماء اتفقوا على وثاقة النوفلي، فقد توقّف في أمره كثيرون، مثل العلامة الحلي (تذكرة الفقهاء ١٠: ٢٢٥)، والشهيد الأوّل (انظر ـ على سبيل المثال ـ: غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ٤: ٣٨١)، والمحقّق الأردبيلي (مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٤٦٤، و٨: ٢٤٥)، والعلامة الخواجوئي

(جامع الشتات: ١٨٨)، والسيد محسن الحكيم (مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٤٢٤)، والسيد محمّد باقر الصدر (بحوث في شرح العروة ٣: ١٥)، والشيخ أبو طالب تجليل (التعليقة الاستدلالية: ٣٨٨)، والسيد كاظم الحائري (القضاء في الفقه الإسلامي: ٣٠٥، ٣٧٣)، والسيد محمود الهاشمي، في كتبه المتأخّرة (انظر: قراءات فقهيّة معاصرة ١: ٤٤٢)، والشيخ محمّد إسحاق الفياض (تعاليق مبسوطة ٢: ٣٠٥، و٣: ٤٦١)، والسيد علي السيستاني (قاعدة لا ضرر: ٣٢٢، ٣٢٣)، والسيد الخوئي في رأيه القديم الذي كان يذهب فيه إلى عدم وثاقة النوفلي، والسيد محمّد رضا السيستاني (على ما جاء في تقريرات بحوثه المتداولة في الحجّ ٣: ٣٩)، ويلوح أيضاً من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بعض التحفّظ في أمر السكوني والنوفلي (أنوار الفقاهة، كتاب البيع: ٢١٤، ٤٦٥) وغيرهم من العلماء.

ولكي نتكلّم باختصار شديد حول النوفلي، يمكن أن ننقل أولاً بعض كلمات الرجاليين:

قال النجاشيّ: (الحسين بن يزيد بن محمّد بن عبد الملك النوفليّ، نوفل النخع، مولاهم، كوفيّ، أبو عبد الله، كان شاعراً أديباً، وسكن الريّ ومات بها، وقال قومٌ من القمّيّين: إنّه غلا في آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له رواية تدلّ على هذا. له كتاب التقية. أخبرنا ابن شاذان، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، قال: حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميريّ، قال: حدّثنا إبراهيم بن هاشم، عن الحسين بن يزيد النوفليّ، به. وله كتاب السنّة) (فهرست أسماء مصنّفي الشيعة: ٣٨).

وقال الطوسيّ: (الحسين بن يزيد النوفليّ، له كتاب، أخبرنا به عدّة من أصحابنا، عن أبي المفضّل، عن ابن بطّة، عن أحمد بن أبي عبد الله، عنه)

(الفهرست: ١١٤). وقال العلامة الحلّيّ: (وأمّا عندي في روايته توقُّفٌ؛ لمجرّد ما نقله عن القمّيّين، وعدم الظفر بتعديل الأصحاب له) (خلاصة الأقوال: ٣٣٩). وقال ابن داوود الحلّي: (الحسين بن يزيد المتطبِّب النوفليّ روى عن السكونيّ، مهمَلٌ) (الرجال: ٨٢) و..

ويظهر أنّ للنوفلي في الكتب الأربعة فقط أكثر من ٨٥٠ رواية.. ويُشابه وضعه في مصادر الحديث الإمامي وضع إبراهيم بن هاشم من بعض النواحي، أي من حيث عدم وجود توثيق صريح ومباشر له من جهة، ووجود روايات كثيرة له في كتب الحديث من جهة ثانية، من هنا انبرى جمع لمحاولة توثيقه، من خلال عدّة وسائل، أهمّها:

أ ـ إنّه رجل كثير الرواية، وكثرة الرواية دليل الوثاقة، كما قال بعض علماء الجرح والتعديل.

ويناقش هذا الكلام ببطلان هذا الأساس من رأس؛ إذ مجرد أن يكون الراوي كثير الرواية لا يعني ذلك ـ لا منطقياً ولا شرعياً ـ أن يكون ثقةً؛ ألا يكثر الكذابون من الكذب؟ بل هناك عيّنات واقعيّة لرواة كانوا مكثرين في الرواية، ومع ذلك حكم العديد من علماء الجرح والتعديل المتقدّمين والمتأخّرين بكذبهم وعدم وثاقتهم مثل محمد بن سنان عند بعضهم. ويمكن لكم أن تجروا استقراءً للرواة الذين ضعّفهم الطوسي أو النجاشي ثم ذكرت لهم مئات الروايات في الكتب الحديثيّة بما فيها كتب الطوسي نفسه، وهذا أمر موجود عند السنّة والشيعة.

ب ـ إنّ للسكوني روايات كثيرة جداً روى أكثرها عنه النوفلي، وقد نصّ الشيخ الطوسي في كتاب (العدة في أصول الفقه)، على أنّ الطائفة الشيعيّة قد

عملت بروايات السكوني، رغم كونه سنّي المذهب، وهذا معناه أنّ الطائفة قد عملت بالتأكيد بروايات النوفلي؛ لأن أكثر روايات السكوني قد وصلت للطائفة عبر النوفلي، فمن الطبيعي أن يكونوا قد أخذوا بروايات الرجلين معاً، وهذا ما يُثبت توثيق النوفلي.

ويُناقش بأنّ مقصود الشيخ الطوسي أنّ الطائفة لم تكن عندها مشكلة من السكوني رغم الاختلاف المذهبي معه، وهذا ليس معناه الأخذ بكلّ رواياته، وإنما معناه مبدأ الأخذ برواياته إذا وصلتهم بطريق صحيح، فلو أخذوا بعشرة في المائة من رواياته فقد صحّ أنّهم يأخذون برواياته رغم الخلاف المذهبي.

وإذا رجعنا إلى تتبّع روايات السكوني وجدنا أنّها ـ كما نصّ السيد الخوئي ـ تزيد عن الألف وخمسين رواية في الكتب الأربعة، وإذا رجعنا إلى النوفلي وجدنا أنّ رواياته عن السكوني تقارب الثمانمائة مورد (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٤: ١٧١)، وهذا معناه أنّ هناك ما يزيد عن مائتي رواية وصلت إلى كتب الإماميّة عن السكوني عبر طريق لا يمرّ بالنوفلي، أي هناك حوالي خُمس روايات السكوني، فإذا عملت الطائفة الإمامية بهذه الروايات.. صدق أنّها عملت بروايات السكوني، فلا دليل هنا على توثيقهم للنوفلي بمجرّد روايته عن السكوني.

يُضاف إلى ذلك أنّنا أثبتنا بدراسة مفصّلة (كتاب نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي) أنّ قدماء الشيعة كانوا يركّزون على الوثوق بالصدور في الروايات، ولم يكن بحث السند ـ بوصفه المعيار الأوّل أو شبه الحصري ـ حاضراً بقوّة واهتمام عندهم إلا في القرن السابع الهجري فما بعد، وإنما المهم عندهم أن لا يكون الراوي متهماً بالكذب إلى جانب أهمّية صدق المضمون

ووجود شواهد ومتابعات له، فلعلّ الشيخ الطوسي قصد أنّ الخلاف المذهبي لم يحل دون عملهم بروايات السكوني من حيث المبدأ، طبقاً لهذا الأساس، وهذا لا يدلّ سوى على أنّ الطائفة لم تجرح النوفلي لا أنّها وثقته.

وكونُه معروفاً في كتب الحديث وتداول رواياته لا يدلّ على توثيقهم له؛ لأنّ وجود رواية للنوفلي الذي لم تثبت إدانته ولم يثبت ضعفه، سوف يساعد على تقوية الأحاديث الأخرى التي تشترك مع هذه الرواية في المضمون، ولهذا تجدهم يروون عن رواة شهدوا هم بضعفهم؛ لأنّ لرواياتهم التي ينقلونها عنهم في بعض الأحيان شواهد ومتابعات، فيعتبرون رواية الشخص الذي لم يضعّف بمثابة القرينة المفيدة التي تكفي للسماح لهم بنقلها والاعتماد عليها، مع ضمّ سائر الروايات أو الشهرات أو الإجماعات أو نصّ الكتاب في الموضوع، وهذا باب مهم لفهم طبيعة تعاطي متقدّمي المحدّثين من الإماميّة (وكثير غيرهم) مع عالم الروايات والرواة، لاسيما وأنّنا لا نعرف كلّ روايات النوفلي، فلعلّهم انتقوا ونقلوا من بينها ما وجدوه سليم المتن، معتضداً بشهرةٍ أو إجماع أو قرآن أو حديث أو اعتبار أو أصول المذهب أو تسامح في أدلّة السنن أو غير ذلك، ومن ثمّ فمجرّد روايتهم عنه وتداول نقلهم لذلك لا يعني بالضرورة أنّهم وثّقوه، فهناك فرق بين تعامل المحدّث مع الرواية وتعامل الرجاليّ معها، فقد يتطابق الأداءان وقد يختلفان، ولهذا تجدهم يذكرون المراسيل والأحاديث الموقوفة والمنقطعة والمعضلة وغيرها، فليلاحظ جيداً، وهذا مفتاح مفيد لفهم العديد من الأمور، وقد أشرنا إليه ولجملة من نماذجه عند المذاهب وفقاً لطرق المحدثين والفقهاء معاً، وذلك في كتابَي: (نظرية السنّة) و(المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ).

ج ـ ما ذكره السيد الخوئي، من ورود اسم النوفلي في كتابي (كامل الزيارات) لابن قولويه القمي، (والتفسير) لعلي بن إبراهيم القمي (معجم رجال الحديث ٧: ١٢٢، ١٢٣)، وقد شهد المؤلّفان اللذان كانا في القرن الثالث الهجري بوثاقة كلّ الرواة الواردين في أسانيد كتابيهما، مما يعني وثاقة النوفلي تلقائيّاً.

والجواب بعدم ثبوت توثيق هذين الرجلين لتمام رواة كتابيهما، فضلاً عن المناقشة في صحّة نسبة كلّ كتاب تفسير القمي اليوم إليه، وبحثه موكول إلى قواعد علم الرجال، وقد أعرض كثيرون اليوم عن نظريّة توثيق كامل رواة تفسير القمي وكامل الزيارات، بمن فيهم السيد الخوئي في موضوع كامل الزيارات.

أكتفي بهذا القدر؛ لضيق المجال. ويُستنتج مما تقدّم أنّ الحقّ في أمر النوفلي هو التوقّف فيما تفرّد به ولم يعضده ما يفيد اعتبار المجموع من العاضد والمعتضَد، لا لغلوّه في آخر عمره كما نُسب إليه، بل لعدم قيام أيّ دليل يُثبت وثاقته فضلاً عن عدالته، ولم أجد في المصادر السنّية تعرّضاً له، إلا رواية رواها الخطيب البغدادي وقع النوفلي في سندها، ثم علّق عليها البغدادي بأنّ رواتها كلّهم مجهولون، إلا جعفر بن محمد الصادق (انظر: تاريخ بغداد ٣: ٣٠٣)، وهذا ما يعزّز جهالة الرجل أيضاً، سواء قصد البغدادي من المجهول جهالة الحال أو حتى جهالة العين أو من لم ينقل عنه إلا رواية واحدة ونحو ذلك فلا يعرفه المحدّثون، على الخلاف في تعريف المجهول في اصطلاح علماء الحديث والجرح والتعديل، فليراجع.

٧١٩ . لماذا يُستنكر من ترك حديث صحيح واحد لأنّه ظنّي الصدور؟!

السؤال: ذكرتم في جواب لكم: (... تحصيل العلم بخبرٍ واحدٍ عدداً صحيح

السند مع ثلاثة أخبار أخرى ضعيفة السند جداً، ومليئة بالإرسال، وفي واحدٍ منها رجل مضعّف متهم بالوضع والكذب.. يبدو لي أمراً صعباً من الناحية العلميّة، ولهذا لا آخذ شخصيّاً في مثل هذه الموارد بمثل هذا الكمّ القليل من الأخبار، مع عدم وجود المعاضد له، فضلاً عمّا لو صحّت الملاحظات الآتية فيه، وإن كانت هذه الطريقة التي أعتمدها في التعامل مع الروايات تكاد تكون مُستَنكَرَة اليوم من جانب الأعم الأغلب).. (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٥: ٣٣٥، السؤال رقم: ٧٧٣) لمَ الاستنكار؟ ولمَ تبنّي هذه الطريقة رغم استنكار الأعم الأغلب، والذي قد يبثّ في نفس الإنسان تردّداً كما العادة؟

● إنّ مشهور العلماء (اليوم) قائم على أنّه لو صحّت ـ سنداً ومتناً ـ رواية واحدة ظنيّة ليس معها شيء، صارت في قوّة النصّ القرآني من حيث الحجيّة والاعتبار في الاجتهاد الشرعي في الحدّ الأدنى، أي في مجال الفقه والأمور العمليّة؛ لأنّ جمهور العلماء يؤمنون بحجيّة خبر الواحد الظنّي. ولهذا صار من الأمر العادي جداً في الثقافة الدينية العامّة أنّه لو جاء حديثٌ صحيح السند غير ضعيف المتن، فقد انتهت المعركة بين المتخاصمَين، وانتصر من يكون الحديث الصحيح لصالحه، رغم أنّ الحديث قد يكون مظنون الصدور عن النبي وليس قطعيّاً.

ولشدّة رسوخ هذه العادة اليوم والناشئة عن قناعات ودراسات اجتهاديّة أصوليّة معمّقة ومتراكمة عبر سنين طويلة، يستغرب المتشرّعة وطلاب العلوم الدينية عادةً من عدم قبول شخص لرواية صحيحة السند بحجّة أنّها ظنّ، لا يُغني من الحقّ شيئاً.

وأمّا بالنسبة لي، فقد بحثتُ موضوع حجية الخبر الواحد الظنّي في دروسٍ

مطوّلة، من عام ٢٠٠٦ إلى عام ٢٠٠٨م، وعندي كتابٌ هو نتيجة هذه الدروس، تريّثت كثيراً في طبعه نتيجة بعض المراجعات العلميّة، وآمل أن يُرسل للطبع قريباً جداً، وهو في حوالي ثمانمائة صفحة، تحت عنوان (حجيّة الحديث)، ويدور برمّته تقريباً حول أصل نظريّة حجية خبر الواحد الظنّي، ويقدّم قراءة نقديّة موسّعة فيها. وقد توصّلت إلى أنّ الأدلّة التي ساقوها لحجيّة خبر الواحد الظنّي كلّها ضعيفة، ولهذا لا أحتجّ في باب الأخبار سوى بالخبر المعلوم صدوره أو المظنون ظنّاً قويّاً جداً، بحيث يسمّى بالاطمئنان عرفاً، سواء كان متواتراً بالمعنى السائد أم غير ذلك.

وهذه النظريّة ـ وفقاً لما بحثته مطوّلاً في كتابي المتواضع (نظرية السنّة في الفكر الإمامي) والصادر عام ٢٠٠٦م عن دار الانتشار العربي في بيروت ـ كانت هي السائدة بين جمهور علماء الإماميّة في القرون السبعة الهجرية الأولى، لكنّ تحولاتٍ حصلت أدّت إلى اختيار نظريّة حجية الخبر الواحد الظنّي، إلى أن جاء الإخباريون الذين رفضوها، لكنّهم اعتقدوا ـ من جهة أخرى ـ بيقينيّة الأخبار التي بين أيدينا.

واليوم يوجد بعض العلماء الذين يختارون خصوص حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره، لكنّ الاطمئنان قد يحصل عندهم بمثل رواية واحدة أحياناً. وحصول الاطمئنان يختلف من شخص لآخر؛ تبعاً لقناعته ودرجة وثوقه بالتراث الحديثي عموماً، نتيجة قراءته لحال هذا التراث ومساراته التاريخية والنسبة المئويّة لما هو الضعيف متناً فيه.

كما أنّ استنكار الأعم الأغلب قد يفرض تردّداً على الإنسان عندما يكون في بداية البحث، أو لا تكون الأمور حاسمةً عنده، وأمّا لو اقتنع بشيء لم يقتنع به

العلماء نتيجة اجتهاداتهم النظريّة التحليليّة، فلا حاجة للتردّد، بل تجدني أرجّح التردّد في حجيّة خبر الواحد الظنّي وإقامة الدين على الظنون، وتشريع وإقامة بعض العقوبات وبعض مسائل الحدود والقصاص وبعض قضايا الدماء والفروج.. على أخبار آحاديّة يعترف كثير من أصحابها والعاملين بها بأنّها تفيد الظنّ لا أكثر، فهذا شيء مقلق أيضاً، كيف تحكم بإعدام شخص نتيجة رواية واحدة ظنيّة فقط؟! هذا أيضاً أمر مقلق بطبعه، فإذا ثبتت لديك حجيّة الرواية فمن الطبيعي أن تحكم وهذا حقّك، وإذا لم تثبت فإنّ التردّد من مخالفة المشهور يقف في مقابله تردّد آخر في إصدار حكم بالقتل على شخص لرواية واحدة ظنّية تتوقّف أنت في ثبوت دليل على حجيّتها من حيث هي ظنّ، وإنّما لا نقلق اليوم من ذلك؛ لأنّ الجمهور والمشهور قد اعتاد على هذا الأمر، فتستأنس بذلك نفوسنا.

وعلى أيّة حال، فلكلّ باحث قناعته الشخصيّة التي هي حجّة بينه وبين ربّه، شرط أن لا يكون مقصّراً في البحث مهنيّاً وأخلاقيّاً، وهو ما نرجوه فيما نعمل، عسى الله يصلح نوايانا ويلهمنا الصواب دائماً، إنّه ولي قدير.

٧٢٠ ـ هل دعاء الفرج ثابت ومعتبر؟

السؤال: ١ ـ سمعت من يدّعي أنّ دعاء الفرج لم يستند إلى رواية سقيمة، فضلاً عن كونها صحيحة، لذا نأمل الوقوف على صحّة هذا الكلام ثبوتاً أو عدماً، مع أرقّ تحياتي.

٢ ـ ما مدى وثاقة محمّد بن أبي قرّة ومحمّد بن الحسين البزوفري الواردين في سند دعاء الفرج الموجود في كتاب المزار الكبير للمشهدي، الذي ربما يكون أوّل

كتاب نقل هذا الدعاء، ليتسنّى لنا معرفة مدى صحّة هذا الدعاء ـ سنديّاً ـ من عدمه؟

٣ ـ ألا يُثبت دعاء الفرج التوسّل بأهل البيت عليهم السلام والتوجّه بالدعاء إليهم؟

●دعاء الفرج عنوانٌ يُطلق على مجموعة من الأدعية قد تبلغ العشرات (إضافة إلى إطلاقه على الدعاء الذي يتضمّن تعجيل فرج الإمام المهدي)، ولابدّ من التمييز بينها، حذراً من الخلط والالتباس، ونحن نقوم بذكر بعض من أبرز هذه الأدعية، لاسيما التي قد يتصل بعضها بمسألة التوسّل، وتحقيق حال كلّ واحدٍ منها، على الشكل التالي:

الدعاء الأوّل: وهو دعاء الفرج (ويعرف أيضاً بكلمات الفرج) الذي يُقرأ عند الخروج للحجّ والعمرة وفي مواضع أخر، وقد روي عند الشيعة والسنّة، وهو عند الإماميّة مرويٌّ بسندٍ صحّحه جميع العلماء فيما نعلم، على الشكل التالي: (.. عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا خرجت من بيتك تريد الحجّ والعمرة إن شاء الله فادع دعاء الفرج، وهو: لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العليّ العظيم، سبحان الله ربّ السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وربّ العرش العظيم، والحمد لله ربّ العالمين..) (الكافي ٤: ٢٨٤؛ وتهذيب الأحكام ٥: ٥٠؛ ومصباح المتهجّد: ٤٦٧ و..).

وهذا الدعاء مشهور روي في كتب متعدّدة بصيغ بينها بعض الاختلاف، وهو متداول يُقرأ من قبل المؤمنين في القنوت كثيراً أيضاً، وهو معتبر من حيث الإسناد عند العلماء، ومتنه لا إشكال فيه. نعم هو من النصوص التي تفتح على بحث مسألة الأرضين السبع، لو بُني على عدم دلالة القرآن الكريم على وجود

الأرضين السبع، على تفصيل مذكور في كتب التفسير الإسلامي. وليس في هذا الدعاء أيّ توسّل بأحد غير الله، بأيّ معنى من معاني التوسّل.

ولعلّ هذا الدعاء هو الذي ورد في رواية الحسن بن وجناء النصيبي، والتي وردت في (الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٤٤٤؛ وابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب: ٦١٢؛ والراوندي، الخرائج والجرائح ٢: ٩٦٢؛ والطبرسي النوري، النجم الثاقب ٢: ٣٣ ـ ٣٤، وغير ذلك)، حيث جاء هناك أنّ الإمام سلّمه دفتراً فيه دعاء الفرج، ولكن لم يُذكر متن هذا الدعاء في الحديث.

وقد ذكر المناوي في كتابه (فيض القدير شرح الجامع الصغير ٥: ٥٠)، بعد نقله كلمات الفرج: (قال الحكيم: كان هذا الدعاء عند أهل البيت معروفاً مشهوراً، يسمّونه دعاء الفرج، فيتكلّمون به في النوائب والشدائد، متعارفاً عندهم غياثه والفرج به).

ويحتمل جداً أنّ عنوان دعاء الفرج في كلمات الفقهاء والمحدّثين السابقين كان ينصرف إلى هذا الدعاء، فهو المشهور والمسطور في كتبهم والمتعارف بين القدماء أيضاً، وهو المذكور في الرسائل العمليّة بهذا العنوان إلى يومنا هذا، فليراجع.

الدعاء الثاني: وهو ما رواه شعيب العقرقوفي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديثٍ له في قصّة يوسف عليه السلام، وأنّه ألبث في السجن بضع سنين، قال عليه السلام: (فلما انقضت المدّة، أُذن له في دعاء الفرج، ووضع خدّه على الأرض، ثم قال: اللهم إن كانت ذنوبي قد أخلقت وجهي عندك، فإنّي أتوجّه إليك بوجه آبائي الصالحين: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، قال: ففرّج الله عنه. قال: فقلت له: جعلت فداك أندعو نحن بهذا الدعاء؟ فقال: ادع بمثله: اللهم إن كانت ذنوبي قد أخلقت وجهي عندك، فإنّي أتوجّه إليك بوجه

نبيّك نبيّ الرحمة، وعلي، وفاطمة، والحسن، الحسين والأئمّة عليهم السلام) (تفسير العياشي ٢: ١٧٨؛ وتفسير القمّي ١: ٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ ومجمع البيان ٥: ٤٠٥).

وهذا الحديث يثبت التوسّل بأهل البيت عليهم السلام، بمعنى أن يُدعى الله بكذا وكذا بحقّهم عليهم السلام وبوجههم وجاههم، لا بمعنى التوجّه بالدعاء إليهم، كما هو واضح.

ولكنّ هذا الحديث ورد مرسلاً ولم يُذكر له سند في كلّ من مجمع البيان وتفسير العياشي. أمّا القمي فرواه مسنداً، وهذا هو السند: (أخبرنا الحسن بن علي، عن أبيه، عن إسماعيل بن عمر (عمرو)، عن شعيب العقرقوفي). وإسماعيل بن عمر لم تثبت وثاقته، كما أنّ في صحّة نسبة هذا التفسير إلى القمّي كلاماً معروفاً. فهذا الدعاء غير ثابت.

الدعاء الثالث: ما ذكره ابن طاووس، حيث قال: (ومنه: رأى رجلٌ النبيّ صلّى الله عليه وآله، فسأله أن يعلّمه دعاء الفرج، فقال: قل: يا من لا يستحيى من مسألته، ولا يرتجى العفو إلا من قبله، أشكو إليك ما لا يخفى عليك، وأسألك ما لا يعظم عليك، صلّ على محمّد وآل محمد. وادع بما شئت، ينجح الله طلبتك، فقال: يا رسول الله، لي وحدي؟ فقال: لك ولكلّ من دعا به، إن شاء الله تعالى) (ابن طاووس، المجتنى من دعاء المجتبى: ٥٣).

ومن الواضح أنّ هذا الحديث لا سند له وفقاً لما وصلنا، فلم تثبت صحّته. فضلاً عن أنّه لا علاقة له بمسألة التوسّل.

الدعاء الرابع: الدعاء المعروف بدعاء الطير الرومي، وقد رواه ابن طاووس، حيث قال: (فيما نذكره من الدعاء الذي يسمّى دعاء الطير الأبيض الرومي،

رأيناه في كتاب كان لأخي السعيد الرضي محمد بن محمد الآوي الأعجمي ـ قدس الله روحه ـ بها هذا لفظه: حدث كهيل بن مسعود الزاهد الطرسوسي، أنّه سمع رجلاً كان أسيراً ببلاد الروم ثلاثين سنة، في أضيق حبس وأشدّ عذاب، فنذر إن خلّصه الله من ضيق ذلك الحبس وشدّة عذابه، أن يحجّ من سنته راجلاً من منزله، فرأى في ليلة من لياليه طيراً أبيض، قد وقع على شرف ذلك الحبس، يدعو بهذا الدعاء بلسان فصيح، ففهمه وأثبته، ودعى به من ليلته وثانيها وثالثها، فبعث الله العزيز ـ عزّ اسمه ـ ملكاً من الملائكة، فاحتمله من حبسه، وردّه إلى منزله، فحجّ من منزله، ووفى بنذره، ودعى بهذا الدعاء في طواف الكعبة، فسمعه رجل فتعلّق به، فقال: يا عبد الله، من أين استدركت هذا الدعاء؟ قال: حدّثني أبي عن جدّي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ هذا دعاء طير أبيض رومي بقسطنطينة ببلاد الروم، وأنّه دعاء الفرج، فقال: إنّي سمعته من ذلك الطير، وقصّ عليه القصّة. والدعاء هذا: اللهم إني أسألك يا من لا تراه العيون، ولا تخالطه الظنون، ولا تصفه الواصفون، ولا تغيّره الحوادث.. يا شفيق، يا رفيق، يا جاري اللزيق (اللصيق)، يا ركني الوثيق، يا مولاي بالتحقيق، صلّ على محمّد وآل محمد، وخلّصني من كرب المضيق، ولا تجعلني أعالج ما لا أطيق.. صلّ على محمد وآل محمد، وفرّج عنّي، الساعة الساعة الساعة، فلا صبر لي على حلمك، يا لا إله إلا أنت، ليس كمثلك شيء، وأنت على كل شيء قدير، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم) (ابن طاووس، المجتنى من دعاء المجتبى: ٩٤ ـ ٩٦؛ ورواه الكفعمي في المصباح: ١٧٦ ـ ١٧٧، مع بعض الاختلاف في التعابير).

وهذا الدعاء لم يثبت انتسابه إلى النبي وأهل بيته، فإنّ ما فيه من النسبة مرسل

بل لا سند ولا مصدر له في كلّ الكتب التي نقلته، وأمّا أصل القصّة فالرجل صاحب القصّة لم نعرف من هو، فلعلّه شخص كذاب أحبّ اختلاق بطولة ينسبها لنفسه، ولا ندري عنه شيئاً. كما أنّ كهيل بن مسعود الزاهد الطرسوسي الراوي لهذه القصّة عن صاحبها، لم يظهر لنا معرفة به إطلاقاً، فلم أجد هذا الاسم إلا في هذه القصّة، وربما كان ذلك قصوراً منّي في البحث والتتبّع.

هذا كلّه، فضلاً عن غرابة بعض فقرات هذا الدعاء؛ حيث توحي بأنّه موضوع في زمان متأخّر، ولا حاجة للإطالة الآن. إضافة إلى أنّه لا علاقة له بمسألة التوسّل كما هو واضح، وعليه فهذا الدعاء غير ثابت أيضاً.

الدعاء الخامس: ما جاء في نسخة مهج الدعوات لابن طاووس: (ومن ذلك دعاء النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهو دعاء الفرج: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إني أسألك يا الله يا الله يا الله، يا من علا فقهر، ويا من بطن فخبر، ويا من ملك فقدر، ويا من عبد فشكر.. يا منزل الفرقان، يا مبدل الزمان، يا قابل القربان، يا نيّر البرهان..) (مهج الدعوات: ٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٢: ٢٨١ ـ ٢٨٢ و..).

والدعاء لا مصدر له ولا سند أساساً، وأكثر فقراته وارد في أدعية أخرى معروفة أيضاً، ولا علاقة له بالتوسّل، فهو غير ثابت.

الدعاء السادس: ما جاء في أكثر من مصدر كالعدد القويّة وغيرها، وأنقل هنا نصّ العلامة المجلسي حيث قال: (العدد القويّة، لأخي العلامة، نقلاً من كتاب الروضة، بحذف الإسناد، عن الربيع حاجب المنصور، قال: لما استوت الخلافة له، قال: يا ربيع، ابعث إلى جعفر بن محمد يأتيني به.. (إلى أن يقول في الحوار بين الربيع والإمام)، قلت: يا أبا عبد الله شهدت ما لم نشهد، وسمعت ما لم نسمع،

وقد دخلت عليه، ورأيتك تحرّك شفتيك عند الدخول عليه، قال: نعم، دعاء كنت أدعو به، فقلت: أدعاء كنت تلقنه عند الدخول أو بشيء تأثره عن آبائك الطيبين؟ فقال: بل حدّثني أبي، عن أبيه، عن جدّه أنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان إذا حزبه أمر دعا بهذا الدعاء، وكان يقال له: دعاء الفرج، وهو: اللهم احرسني بعينك التي لا تنام، واكنفني بركنك الذي لا يرام.. أسألك فرجاً قريباً، وصبراً جميلاً، ورزقاً واسعاً، والعافية من البلاء وشكر العافية. وفي رواية: وأسألك تمام العافية، وأسألك دوام العافية، وأسألك الغنى عن الناس، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم..

أقول (والكلام ما يزال للعلامة المجلسي): وهذا الدعاء من الأدعية الجليلة العظيمة الشأن، ولكنّ الروايات في ألفاظها وفقراتها مختلفة جداً، ففي بعضها كما نقلناه أولا من المهج لابن طاووس رضوان الله عليه، وفي بعضها كما ذكرناه في طيّ ما وجدناه من خطّ الشيخ محمد بن علي الجبعي من أدعيته عليه السلام، وفي بعضها كما حكيناه من كتاب العدد القويّة المشار إليه، وقد وقع في بعض الكتب هكذا: اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام..) (بحار الأنوار ٩١: ٣١٥ ـ ٣١٧، و٩٢: ١٩٦ ـ ١٩٨؛ وانظر أصل الحديث في: رضي الدين، علي بن يوسف الحلّي (ق ٨هـ)، العدد القويّة لدفع المخاوف اليوميّة: ١٥٦ ـ ١٥٨؛ ويوسف بن حاتم الشامي المشغري العاملي (٦٦٤هـ)، الدر النظيم: ٦٢٣ ـ ٦٢٥، وغيرها من المصادر). وأصل هذا الحديث جاء عند ابن عساكر (٥٧١هـ) في (تاريخ مدينة دمشق ١٨: ٨٦ ـ ٨٨).

وسند هذا الحديث هو: (أخبرنا أبو الحسن علي بن المسلم الفرضي، نا عبد العزيز بن أحمد الصوفي، حدّثني أبو عصمة نوح بن نصر الفرغاني من لفظه

ببغداد، أنا أبو بكر محمد بن الفضل بن محمد بن جعفر المفسّر البلخي ببلخ، نا أبو الحسن علي بن الحسن القطان البلخي، حدّثني علي بن محمد بن عبد الله المحتسب، حدّثني أمير المؤمنين محمد بن هارون الرشيد، حدّثني محمد بن أحمد القيسي، حدثني موسى بن سهل، عن الربيع حاجب المنصور).

ولكنّ السند فيه أكثر من شخص لم تثبت وثاقته، كالربيع بن يونس حاجب المنصور، وعلي بن محمد بن عبد الله المحتسب، وغيرهما، هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الحديث لا علاقة له بمسألة التوسّل. فهذا الدعاء غير ثابت أيضاً.

الدعاء السابع: ما ذكره الراوندي حيث قال: (ومن دعاء الفرج: يا من يكفي من كلّ شيء، ولا يكفي منه شيء، اكفني ما أهمّني) (الدعوات: ٥١).

ومن الواضح أنّه لا نعرف سنداً ولا مصدراً لهذا الحديث. علماً أنّه لا علاقة له بمسألة التوسّل، فهذا الدعاء غير ثابت.

الدعاء الثامن: ما ذكره غير واحد من علماء أهل السنّة، وأنقل نصّ المفسّر الآلوسي حيث قال: (وقد جاء في خبرٍ غريب ذكره ابن النجّار في تاريخ بغداد، بسنده عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: كنت جالساً عند أمّ المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها؛ لأقرّ عينها بالبراءة، وهي تبكي، فقالت: هجرني القريب والبعيد، حتى هجرتني الهرّة، وما عُرض عليّ طعام ولا شراب، فكنت أرقد وأنا جائعة ظامئة، فرأيت في منامي فتى، فقال لي: ما لك؟ فقلت: حزينة مما ذكر الناس، فقال: ادعي بهذه الدعوات يفرّج الله تعالى عنك، فقلت: وما هي؟ فقال: قولي: يا سابغ النعم، ويا دافع النقم، ويا فارج الغمم، ويا كاشف الظلم، يا أعدل من حكم، يا حسب من ظلم، يا وليّ من ظلم، يا أوّل بلا بداية، ويا آخر بلا نهاية، يا من له اسم بلا كنية، اللهم اجعل لي من أمري فرجاً ومخرجاً. قالت:

فانتبهت أنا ريانة شبعانة، وقد أنزل الله تعالى فرجي. ويسمّى هذا الدعاء دعاء الفرج فليُحفظ وليُستعمل) (روح المعاني ١٨: ١٣٣؛ وانظر: الدميري، حياة الحيوان الكبرى ٢: ٥٢١؛ والسيوطي، الدر المنثور ٥: ٣٧ ـ ٣٨).

والحديث من حيث السند ضعيف، كما أنّني لم أفهم لماذا هجرتها الهرّة؟! وهل الهرّة تتأثّر بكلام الناس فجرى تضليلها مثلاً؟! ولعلّه لهذا وصفه ابن النجار بالحديث الغريب، علماً أنّه لا علاقة له أيضاً بمسألة التوسّل، فهذا الدعاء لم يثبت أيضاً.

الدعاء التاسع: ما ذكره الكفعمي (٩٠٥هـ) حيث قال: (دعاء الفرج، يُدعى به عقيب صلاة الحاجة المرويّة عن الرضا عليه السلام.. فإذا سلّمت، فادع بهذا الدعاء وأنت قائم، وهو: بسم الله الرحمن الرحيم أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له خالق الخلق.. يا مفرّج الفرج، يا كريم الفرج، يا عزيز الفرج.. (إلى أن يقول:) اللهم إني أتوجّه إليك بنبيك محمد صلى الله عليه وآله يا أبا القاسم يا رسول الله يا إمام الرحمة إنّا توجهنا بك إلى الله وتوسّلنا بك إلى الله، واستشفعنا بك إلى الله، وقدّمناك بين يدي حاجاتنا، يا وجيهاً عند الله اشفع لنا عند الله.. (ثم يذكر ذلك في سائر الأئمّة، إلى أن يقول:) اللهم صل على محمد وآل محمد، واكشف عنّا كلّ همّ، وفرّج عنا كلّ غمّ..) (البلد الأمين والدرع الحصين: ٣٢٣ ـ ٣٢٦).

وهذا الدعاء مرتبط بمسألة التوسّل كما هو واضح وفيه فقرات تشبه دعاء التوسّل المعروف اليوم، غير أنّه لا يُعرف له سند ولا مصدر، ولم يظهر بهذا النصّ إلا في القرن العاشر الهجري. وأمّا أصل دعاء التوسّل فقد نبحثه بالتفصيل في مناسبة لاحقة، فإنّ فيه كلاماً كثيراً من الناحية التاريخيّة والحديثية.

الدعاء العاشر: وهو الدعاء المشهور اليوم بين الإماميّة بدعاء الفرج، وهو ما رواه الطبري صاحب دلائل الإمامة، وأنقله بنصّ السيد ابن طاووس، حيث قال: (ومن الكتاب المذكور، ما رويناه بإسنادنا إلى الشيخ أبي جعفر الطبري، قال: حدّثنا أبو جعفر محمد بن هارون بن موسى التلعكبري، قال: حدّثني أبو الحسين بن أبي البغل الكاتب، قال: تقلّدت عملاً من أبي منصور الصالحان، وجرى بيني وبينه ما أوجب استتاري عنه، فطلبني وأخافني، فمكثت مستتراً خائفاً، ثم قصدت مقابر قريش ليلة الجمعة، واعتمدت المبيت هناك للدعاء والمسألة، وكانت ليلة ريح ومطر، فسألت أبا جعفر القيم يقفل الأبواب وأن يجتهد في خلوة الموضع لأخلو بما أريده من الدعاء والمسألة.. فمكثت أدعو وأزور وأصلّي، فبينا أنا كذلك، إذ سمعت وطئاً عند مولانا موسى عليه السلام، وإذا هو رجل يزور فسلّم على آدم وعلى أولي العزم، ثم على الأئمة واحداً واحداً إلى أن انتهى إلى صاحب الزمان، فلم يذكره، فعجبت من ذلك، وقلت في نفسي: لعلّه نسي أو لم يعرف، أو هذا مذهبٌ لهذا الرجل.. فالتفت إليّ، وقال: يا أبا الحسين بن أبي البغل، أين أنت عن دعاء الفرج؟ قلت: فما هو يا سيدي؟ قال: تصلّي ركعتين وتقول: يا من أظهر الجميل وستر القبيح، يا من لم يؤاخذ بالجريرة، ولم يهتك الستر، يا عظيم المنّ، يا كريم الصفح، يا حسن التجاوز، يا واسع المغفرة، يا باسط اليدين بالرحمة، يا منتهى كلّ نجوى وغاية كلّ شكوى، يا عون كلّ مستعين، يا مبتدءاً بالنعم قبل استحقاقها، يا ربّاه عشر مرات، يا منتهى غاية رغبتاه عشر مرات، أسألك بحقّ هذه الأسماء، وبحقّ محمد وآله الطاهرين إلا ما كشفت كربي، ونفّست همّي، وفرّجت غمّي، وأصلحت حالي، وتدعو بعد ذلك ما شئت وتسأل حاجتك، ثم تضع خدّك الأيمن على الأرض، وتقول مائة

مرّة في سجودك: يا محمد يا علي، اكفياني فإنّكما كافياي، وانصراني فإنكما ناصراي، ثم تضع خدّك الأيسر على الأرض، وتقول: أدركني يا صاحب الزمان، وتكرّر ذلك كثيراً، وتقول: الغوث الغوث الغوث، حتى ينقطع النفس، وترفع رأسك، فإنّ الله بكرمه يقضي حاجتك إن شاء الله، فلما اشغلت بالصلاة والدعاء، خرج، فلمّا فرغت خرجت إلى أبي جعفر لأسأله عن الرجل، وكيف دخل، فرأيت الأبواب على حالها مقفلة، فعجبت من ذلك، وقلت: لعلّ باباً هنا آخر لم أعلمه، وانتهيت إلى أبي جعفر القيّم، فخرج إليّ من باب الزيت، فسألته عن الرجل ودخوله، فقال: الأبواب مقفلة، كما ترى، ما فتحتها، فحدّثته الحديث، فقال: هذا مولانا صاحب الزمان، وقد شاهدته دفعات في مثل هذه الليلة عند خلوتها من الناس، فتأسّفت على ما فاتني منه، وخرجت عند قرب الفجر وقصدت الكرخ إلى الموضع الذي كنت مستتراً فيه، فما أضحى النهار إلا وأصحاب ابن أبي الصالحان يلتمسون لقائي، ويسألوا عنّي أصحابي وأصدقائي، ومعهم أمانٌ من الوزير ورقعة بخطّه فيها كلّ جميل، فحضرت مع ثقة من أصدقائي فقام، والتزمني وعاملني بما لم أعهده، وقال: انتهت بك الحال إلى أن تشكوني إلى صاحب الزمان صلوات الله عليه، فإنّي رأيته في النوم البارحة ـ يعني ليلة الجمعة ـ وهو يأمرني بكلّ جميل، ويجفو عليّ في ذلك جفوة خفتها، فقلت: لا إله إلا الله، أشهد أنّهم الحقّ ومنتهى الحقّ، رأيت البارحة مولانا في اليقظة، وقال لي كذا وكذا، وشرحت ما رأيته في المشهد، فعجب من ذلك، وجرت منه أمورٌ عظام حسان في هذا المعنى، وبلغت منه غاية لم أظنّها، وذلك ببركة مولانا صلوات الله عليه) (فرج المهموم: ٢٤٥ ـ ٢٤٧، وأصل الرواية في دلائل الإمامة للطبري: ٥٥١ ـ ٥٥٣).

ونجد هذا الدعاء عند الكفعمي حيث قال: (ومن ذلك دعا علّمه صاحب الأمر عليه السلام لرجل محبوس فخلص، (إلهي) اللهم عظم البلاء وبرح الخفاء وانكشف الغطاء وانقطع الرجاء، وضاقت الأرض ومنعت السماء، وأنت المستعان وإليك المشتكى، وعليك المعوّل في الشدّة والرخاء. اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد أولي الأمر الذين فرضت علينا طاعتهم، وعرّفتنا بذلك منزلتهم، ففرّج عنّا بحقّهم فرجاً عاجلاً قريباً كلمح البصر أو هو أقرب. يا محمّد يا علي، يا علي يا محمّد، اكفياني فإنّكما كافياي، وانصراني فإنّكما ناصراي، يا مولانا يا صاحب الزمان، الأمان الأمان الأمان، الغوث الغوث الغوث، أدركني أدركني أدركني، الساعة الساعة الساعة، العجل العجل العجل، يا أرحم الراحمين، بمحمّد وآله الطاهرين) (الكفعمي، المصباح: ١٧٦؛ وانظر: البلد الأمين: ١٥٢؛ ونقله عنه القمي في مفاتيح الجنان: ٢٠٥).

وقد نقل هذا المضمون العلامة المجلسي والشيخ النوري عن الطبرسي صاحب التفسير في كتاب كنوز النجاح (انظر: بحار الأنوار ٥٣: ٢٧٥؛ والنجم الثاقب ٢: ١٣٥). كما جاء مضمون هذا الدعاء عند المشهدي في (المزار: ٥٩١)، لدى الحديث عن زيارة السرداب، وذكره الشهيد الأوّل في (المزار: ٢١٠) أيضاً.

وقد جعل المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) هذه القصّة هي الحكاية رقم ٣٠، من الباب السابع من كتابه النجم الثاقب، وهو الباب الذي خصّصه لذكر قصص وحكايات الذين وقع لهم اللقاء بالإمام المهدي بعد غيبته (النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجة الغائب ٢: ١٤٥ وما بعد).

كما ذكر السيد ابن طاووس صلاةً أسماها بصلاة الحجّة عليه السلام فقال: (صلاة الحجّة القائم عليه السلام: ركعتين تقرأ في كلّ ركعة فاتحة الكتاب إلى

إيّاك نعبد وإياك نستعين، ثم تقول مأة مرّة: إياك نعبد وإياك نستعين، ثم تتمّ قراءة الفاتحة وتقرأ بعدها الإخلاص مرّة واحدة، وتدعو عقيبها فتقول: اللهم عظم البلاء وبرح الخفاء، وانكشف الغطاء، وضاقت الأرض بما وسعت السماء، وإليك يا ربّ المشتكى، وعليك المعوّل في الشدّة والرخاء. اللهم صلّ على محمد وآل محمد الذين أمرتنا بطاعتهم، وعجّل فرجهم بقائمهم، وأظهر إعزازه. يا محمّد يا عليّ، يا عليّ يا محمّد، اكفياني فإنكما كافياي، يا محمّد يا عليّ، يا عليّ يا محمّد، انصراني فإنّكما ناصراي، يا محمّد يا عليّ، يا عليّ يا محمّد، احفظاني فإنّكما حافظايّ، يا مولاي يا صاحب الزمان ـ ثلاث مرات ـ الغوث الغوث الغوث، أدركني أدركني أدركني، الأمان الأمان الأمان) (جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ١٨١؛ ونقل هذه الصلاة عن ابن طاووس جماعة منهم الشيخ عباس القمّي في مفاتيح الجنان: ١٠٢).

وهذه الرواية تؤكّد موضوع التوسّل بأعلى معانيه، ولا يهمّني هنا الآن دراستها من هذه الزاوية، بل نريد أن نتأكّد من صحّة هذه القصّة ـ وكذلك الدعاء ـ وما تقدّمه وتعطيه، ويمكنني أن أشير لبعض الأمور:

أولاً: إنّ صاحب هذه القصّة الأصلي هو أبو الحسين بن أبي البغل، وهو شخص لم يُذكر اسمه أبداً في كتب الحديث ولا في كتب الرجال والجرح والتعديل، وتكاد لا تكون له إلا هذه القصّة، ولم يوثقه أو يمدحه أحدٌ على الإطلاق، حتى اعترف الشيخ النمازي الشاهرودي بأنّهم (لم يذكروه)، مشيراً بذلك إلى إهمال ذكره بالمرّة في كتب الرجال والجرح والتعديل (مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٦٣).

هذا على مستوى المعلومات الحديثية والرجاليّة عنه، لكنّ الظاهر ـ بمراجعة

الكتب الأدبيّة والتاريخيّة وكتب التراجم ـ أنّ المراد به أبو الحسين محمّد بن أحمد بن يحيى بن أبي البغل الكاتب الشاعر، وهو من رجال الدولة العباسيّة، وكان من أعيان كتاب الدواوين، عاملاً ووالياً على الجبل وإصفهان، وراغباً في الوزارة، وتوسّطت له أم موسى القهرمانة، وأحسّ الخاقاني الوزير بذلك، فقبض عليه، واستنقذته أم موسى، فأعيد إلى إصفهان، ولما قبض على أم موسى صرف عن عمله، واعتقل، وكان يخشى القتل، لما ورد الخبر بعزل الوزير ابن الفرات، فكتب في تقويم لديه، اليوم ولد محمد بن أحمد بن يحيى، وله إحدى وثمانون سنة، كان صاحب شعر ونظم ونثر، ونقل عنه أبو علي الحسين بن القاسم الكوكبي، وأبو اسحق إبراهيم بن علي الهجيمي وغيرهما، وتوفي عام ٣١٣هـ.

وتشير بعض القصص التي نقلها القاضي التنّوخي إلى بعض أخلاقه التي لا تبدو جيدة، كما تشير منقولات أخرى إلى بعض القصائد التي مدحته بوصفه والياً (انظر: مسكويه الرازي، المنتظم في تاريخ الأمم ٥: ١١٣؛ والحموي، معجم الأدباء ١٧: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والأمين، أعيان الشيعة ٩: ٧٨ (عند ترجمتهما لابن طباطبا)؛ والحموي، معجم البلدان ٢: ٤٩٨؛ والتذكرة الحمدونية ٤: ٥٤؛ وصبح الأعشى ٩: ١٦٨؛ والصفدي، الوافي بالوفيات ٢: ٣٦؛ والإصفهاني، الأغاني ١٠: ٢٨٥؛ و٢٣: ٤٤؛ والقاضي التنّوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ٢: ١٥٢ ـ ١٥٦ وغيرهم).

وهذا يعني أنّ الرجل لا نملك عنه معلومات كافية، فهو من رجال الدولة العباسيّة، وربما كان يعمل بالتقيّة، وربما كان صادقاً فيما ينقل أو كاذباً، فلا نعرف عنه أيّ معلومات يمكنها أن تؤكّد لنا صدقه فيما يدّعيه، ولم أتمكّن من التأكّد

أساساً من كونه شيعيّاً، ولم يُذكر حتى في قسم من لم يرو عنهم من كتاب الرجال للشيخ الطوسي. وعليه فصاحب القصّة لا يمكن التأكّد من صدقه، حتى لو ثبت كونه شيعيّاً يعمل بالتقيّة، لاسيما وأنّ أمراً من هذا النوع يجرّ منفعةً معنويّة لصاحب القصّة، وهي كرامة لقائه بالإمام المهدي.

ثانياً: لقد كان ابن أبي البغل شخصاً معروفاً ووالياً من ولاة إصفهان، وهذه القصّة يفترض أنّها تدلّ على لقياه الإمام، ومع ذلك ورغم وجودها في كتاب دلائل الإمامة للطبري، لم ينقلها الطوسي ولا النعماني ولا الصدوق ولا المفيد ولا غيرهم فيما كتبوه من قضية المهدويّة والغيبة. بل وجدنا القصّة عند الطبري، ثم عند ابن طاووس في القرن السابع، لتعود وتظهر في العصر الصفوي وما بعده.

ثالثاً: إنّ أبا جعفر محمد بن هارون بن موسى التلعكبري، الذي نقل القصّة للطبري لم تثبت وثاقته، نعم في كلام النجاشي ما يوحي بالتوثيق له.

رابعاً: يقول ابن أبي البغل بأنّه التقى بذلك الرجل، ولكن كيف عرف أنّه الإمام المهديّ؟

وجواب هذا السؤال يظهر من خلال تأمّل القصّة، فهناك عدّة مؤشرات:

أ ـ كون ذلك الرجل لم يسلّم على الإمام المهدي وهو يزور، مما يعني أنّه هو.

ب ـ كلام أبي جعفر القيّم، الذي كان يفتح ويغلق الأبواب، بأنّ هذا الشخص يأتي مراراً، وأنّه الإمام المهدي.

ج ـ دخوله وخروجه دون فتح الأبواب.

د ـ المنام الذي رآه ابن أبي الصالحان، والذي أخبره لابن أبي البغل بعد لقائه به في اليوم التالي.

ولو أخذنا كلّ واحدة على حدة، لرأينا أنّ الأولى لا تشير لشيء، وهذا ما اعترف به ابن أبي البغل نفسه عندما سمع ذلك الرجل لا يذكر اسم الإمام المهدي.

وأمّا المؤشر الثاني فنحن لا نعرف أبا جعفر القيّم هذا، وأنّه كيف عرف بأنّه المهديّ، بل لا نعرف مدى الثقة به وصدقه، فربما كان إنساناً بسيطاً يتراءى له الأمر، والغريب أنّه أخبر فوراً عن الإمام المهدي لمجرّد أن ابن أبي البغل قد سأله، مع أنّه يفترض به أن يكون محتاطاً جداً في الأمر، لاسيما وأنّ ابن أبي البغل من رجال الدولة العباسيّة.

وأمّا المؤشر الثالث، فهو يدلّ على أنّ هذا الرجل له كرامة، لكنّه لا يؤكّد أنّه الإمام المهدي، فقد يكون وليّاً من الأولياء، لاسيما وأنّه لم يقل ولم يفصح عن اسمه وعن شخصه، وإنّما تمّ استنتاج هذا الأمر استنتاجاً.

وأمّا المؤشر الرابع، فهو لا يقول بأنّ الذي جاء في المنام قال بأنّني التقيتُ بابن أبي البغل، فلعلّ هذا الوليّ الذي علّم ابن أبي البغل هذا الدعاء، دفع ابن أبي البغل للتوجّه بصدق بهذا الدعاء، فاستجاب الله له، فجاء المهدي في المنام لمنصور بن الصالحان.

وهذا يعني أنّه لا شيء يؤكّد أنّ الرجل كان هو المهدي فعلاً، سوى قول أبي جعفر القيّم، والمفروض أنّنا لا نعرف كيف عرف بالأمر أصلاً، ولم يقل لنا بأنّ الشخص أخبره بأنّه المهدي، وعليه فلا يوجد شيء يحسم أنّ الرجل الذي علّم ابن أبي البغل هذا الدعاء هو الإمام المهدي، بل في الأمر ظنّ، ومجرّد أنّ ابن أبي البغل تيقّن بذلك نتيجة بعض المعطيات، لا يعني أنّه يشهد بكونه المهديّ شهادةً حسيّة (أرجو التأمّل قليلاً في هذا الموضوع وأمثاله).

وعليه، فلم يثبت أنّ هذه القصّة هي رواية أصلاً، ولهذا تجد أنّه لو اشتملت هذه القصّة على حكم شرعي إلزامي فمن الصعب أن تجد فقيهاً يفتي بموجبها في هذه الحال، بل لو كانت رواية فمن الصعب إثبات صحّتها، بعد الجهالة المطبقة التي تحيط كلاً من ابن أبي البغل، وأبي جعفر القيّم، ومنصور بن الصالحان نفسه، الذي تقول لنا الرواية بأنّه شيعي إمامي أيضاً، مع أنّ البحث عنه يفضي إلى كونه شخصاً مجهولاً جداً في عالم التشيّع.

خامساً: إنّ الصلاة والدعاء الواردين في كلام الكفعمي والشهيد الأوّل وابن طاووس وغيرهم، كلّها روايات غير معتبرة، فما ذكره ابن طاووس لم ينسبه لمعصوم أصلاً، والبقية كلّها مراسيل، لا سند ولا مصدر لها، ونحن نعرف أنّ ابن طاووس توفّي في القرن السابع الهجري، وأنّ الشهيد الأوّل توفّي في القرن الثامن الهجري، وأنّ الكفعمي توفّي في القرن العاشر الهجري، وأنّ المشهدي توفي في القرن السادس الهجري. وهذا يعني أنّ هذه الروايات فاقدة المصدر والإسناد، فلا يعمل بها إلا وفقاً لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، لمن يعمل بها. لاسيّما وأنّ هذه الصلوات والأدعية لم ينقلها، لا المفيد في المزار، ولا الطوسي في مصباح المتهجّد، ولا غيرهما من أئمّة الحديث والفقه الأوائل، بمن فيهم من صنّف في الأعمال والأدعية والفضائل والمستحبات.

سادساً: لقد جاء في آخر هذا الدعاء ـ وفقاً لنقل جماعة كالكفعمي وغيره كما أسلفنا ذكره ـ العبارة التالية: (يا مولانا يا صاحب الزمان، الأمان الأمان الأمان، الغوث الغوث الغوث، أدركني أدركني أدركني، الساعة الساعة الساعة، العجل العجل العجل، يا أرحم الراحمين، بمحمّد وآله الطاهرين)، وهذا التعبير فيه ركاكة، فإنّ كلمة (يا أرحم الراحمين) لا يظهر رجوعها إلى الله في

الكلام، بعد طول الفاصل، فلابدّ ـ بمقتضى ظهور الكلام ـ أن ترجع إلى الإمام المهدي، ومن الغريب توصيفه بأنّه أرحم الراحمين في هكذا سياق، حيث هذا التوصيف منصرف إلى الله تعالى في الأدعية.

ولكنّ هذه الملاحظة ليست بالتي تُسقط الدعاء؛ إذ احتمال وجود سقط في النقل أو سهو وارد جداً، وليس بالبعيد ولا هو بالأمر العزيز في عالم الأحاديث والروايات، لكنّها تنضم بوصفها قرينة تضعيف.

هذا، وقد حاول السيد جعفر مرتضى العاملي الانتصار لهذا الدعاء، بالقول بأنّ هذا الدعاء المرويّ عند هؤلاء العلماء مؤيّد بعدّة أدعية أخرى تقترب من مضمونه من حيث أصل فكرة التوسّل، كما أنّ كبار علماء الطائفة وأساطينها هم الذين دوَّنوا أدعية التوسّل هذه برمّتها في مصنّفاتهم، وكان تدوينها لأجل العمل بها، لا لمجرّد النقل لها، والتحفّظ عليها، وأنّهم قد صرّحوا في عدد منها بأنّ مضمونها مما يستحبّ فعله. وإذا كان لم يعترض أحد من هذه الطائفة على مضامين هذه الروايات بأنها تتضمّن إيحاءات شركيّة، مع كونهم يرون كيف أنّ الناس يتداولونها، ويلتزمون بمضامينها، وسيستمرّ ذلك منهم، فلو كان فيها أدنى إشكال من هذه الناحية لبادروا إلى التنبيه إليه والتحذير منه، والنكير عليه، بل لم يقتصر الأمر على المتقدّمين، فها هم علماء الطائفة في أيّامنا هذه يباركون العمل بهذه الزيارات، والأدعية، والعبادات، ولا يرون بها أيّ شيء يوجب الاعتراض، فما معنى أن يدَّعي هؤلاء بأنّ دعاء الفرج أساسه منام، وأنّه جاء من عالم الأحلام؟! (جعفر مرتضى، مختصر مفيد ١٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

كما وتوجد محاولات دفاعيّة موجزة تتصل بعدم بطلان متن الحديث من حيث الشرك، كما رأينا عند الشيخ محمد سند والميرزا جواد التبريزي وغيرهما.

ولكنّ هذه المحاولة برمّتها لا تنفع كثيراً هنا حتى لو نفعت بحسب منظار صاحبها في أصل قضيّة التوسّل، فنحن هنا لا نبحث في أصل مسألة التوسّل، فلينتبه القارئ جيداً، وإنّما نبحث في دعاء الفرج بالخصوص، هل هو معتبر أو لا؟ وهل ثبت استحباب قراءته بخصوصه أو لا؟ وهل وقعت هذه القصّة أو لا؟ ومن ثمّ فلو فرضنا أنّه لا إشكال عقديّاً ولا شرعيّاً فيه، فهل هذا يعني أنّه ثابت النسبة لأهل البيت عليهم السلام، وأنّهم دعونا لقراءته أو لا؟ هذا هو مدار حديثنا هنا بالضبط، وقد رأينا أنّ نقل العلماء له لا ينفع في التصحيح والإثبات، فالخبر إما لا سند ولا مصدر له، وإمّا له مصدر وسند لا يعلم معه أنّه رواية عن المعصوم، أو أنّ له مصدراً وسنداً وهو رواية عن المعصوم لكنّ السند الذي تنتهي إليه القصّة ضعيف جدّاً برواة مهملين تماماً، مع العلم أنّ القصّة لم ترد في أيّ مصدر آخر غير دلائل الإمامة للطبري (ولا أريد أن أدخل في الجدال المطروح حول هذا الكتاب أساساً).

وأنا أتمنّى أن يجيبنا المدافعون هنا: لو اشتمل هذا الحديث ـ أعني دعاء الفرج ـ على حكم شرعي إلزامي فقهي، فهل يعملون به أو لا؟ وبأيّ معيار؟ كما أنّ نقل العلماء له ـ ولو كان معتمدين عليه ـ لا يدلّ على تصديقهم بصدوره عن المعصوم؛ لأنّ المورد من موارد فضائل الأعمال والأدعية، فيجرون فيه قاعدة التسامح في أدلّة السنن كما قلنا مراراً، ومن ثم فقد يكون الحديث غير ثابت عندهم، ولكنّهم يتبنّونه في باب الفضائل والمستحبات والأدعية عملاً بقاعدة التسامح، ما دام مضمونه غير باطل من وجهة نظرهم.

وقد يؤيَّد دعاء الفرج بالخبر الذي نقله الشيخ الكليني في (الكافي ٢: ٥٥٨ ـ ٥٥٩)، حيث قال: (عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن أسباط،

عن إسماعيل بن يسار، عن بعض من رواه، قال: قال: إذا أحزنك أمرٌ فقل في آخر سجودك: يا جبرئيل يا محمّد، يا جبرئيل يا محمّد ـ تكرّر ذلك ـ اكفياني ما أنا فيه، فإنكما كافيان، واحفظاني بإذن الله فإنّكما حافظان).

ولكنّ هذا التأييد ضعيف، لا يرقى إلى حدّ الوثوق بصدور دعاء الفرج نفسه؛ وذلك أنّ الحديث المذكور لا يُعلم صدوره عن الإمام أساساً فهو مضمر، إذ يقول: (إسماعيل بن يسار، عن بعض من رواه، قال: قال: إذا أحزنك..)، فلا نعرف من هو القائل أساساً، لاسيما وأنّ الراوي عن هذا القائل غير معروف أيضاً، حتى نقول بأنّه لو كان من المشاهير لكان من البعيد احتمال روايته عن غير المعصوم، بل لو سلّمنا بأنّها رواية فهي ضعيفة بسهل بن زياد الذي اتهمه بعضهم بالغلو، كما أنّ إسماعيل بن يسار لم تثبت وثاقته، لو لم نقل بأنّه إسماعيل بن يسار الهاشمي الذي ذهب بعضهم إلى الحكم بضعفه لنقل النجاشي ذلك، إضافة إلى الإرسال؛ لأنّ ابن يسار يروي عن شخص دون ذكر اسمه، وبهذا يكون الحديث ضعيفاً من ثلاث جهات، ولهذا وصفه العلامة المجلسي بأنّه حديث ضعيف (انظر: المجلسي، مرآة العقول ١٢: ٤٢٢)، فحتى لو انضمّ إلى دعاء الفرج هنا لا يحصل بالانضمام بعد مجموعة هذه الملاحظات تقوية للضعيف بهذا المقدار.

وأمّا القول بأنّ الموضوع منام ـ كما هو المنسوب للسيد محمد حسين فضل الله ـ فهو غير صحيح، فدعاء الفرج ليس مناماً، بل هو دعاء منسوب لأهل البيت عليهم السلام، غايته أنّ النسبة لم تصحّ، فإذا كان العلامة فضل الله قد قال بأنّه منام، فلعلّه يقصد خصوصيّة منام منصور بن الصالحان فقط، وإلا فالموضوع ليس مناماً برمّته، بل فيه جوانب أخرى كما رأينا، وإن كانت لا قيمة لها في

الإثبات التاريخي والحديثي.

ولعلّه لما قلناه وما بيّناه من مناقشات، جاء في بعض أجوبة الاستفتاءات للسيد السيستاني النصّ التالي: (السؤال: هنالك البعض من يشكّك في دعاء الفرج، خصوصاً في العبارة التي تقول: يا محمد يا علي ويا محمد، اكفياني فإنّكما كافيان وانصراني فإنكما ناصران. ما هو الردّ المنطقي العقائدي الصحيح على هؤلاء المبلّغين؟ الجواب: ليس للدعاء المذكور سندٌ معتبر حتى يلزمنا الدفاع عنه، ولكنّ المناط في قراءة الأدعية والزيارات ليس هو اعتبار السند، بل ملاحظة المضمون) (السيستاني، الاستفتاءات: ٣٥٢).

وما أفاده هذا الاستفتاء صحيح، فإنّ الدعاء يحتاج لتصحيح المضمون فقط، فلو كان شخص لا يرى مشكلةً في المضمون، فله أن يدعو بهذا الدعاء، وأمّا إذا رأى فيه مشكلةً أو معارضةً لنصوص القرآن الكريم فليس له ذلك، لكنّ نسبة الدعاء للنبي وأهل بيته وترتيب استنتاجات عقديّة أو شرعيّة عليه، يحتاج بالتأكيد إلى إثبات، ولا يجوز ذلك دون بيّنةٍ أو دليل.

والنتيجة: إنّ الأدعية المعروفة بدعاء الفرج، كلّها ـ حسب المقدار الذي نقلناه هنا ـ ضعيفة الإسناد غير ثابتة، وأكثرها مرسل جداً ومتأخّر الظهور، ولم يرد في القرون الستة الهجريّة الأولى، عدا دعاء الفرج المعروف بكلمات الفرج، فهو معتبرٌ وصحيح عند جميع العلماء، وهو ـ مع بعض الاختلاف الطفيف في صيغته ـ: (لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العليّ العظيم، سبحان الله ربّ السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وربّ العرش العظيم، والحمد لله ربّ العالمين)، والله العالم.

وأشير أخيراً إلى أنّ البزوفري وابن أبي قرّة، لم أعثر عليهما في سند دعاء

الفرج، فلعلّكم تقصدون دعاء الندبة، وقد يسنح الوقت بتحقيق حال هذا الدعاء أيضاً.

٧٢١ . تحقيق الحال في قيمة دعاء صنمي قريش

السؤال: ما هو رأي سماحتكم في دعاء صنمي قريش؟

● ورد هذا الدعاء في كتاب (المحتضر) للشيخ الحسن بن سليمان الحلّي المتوفّى في القرن التاسع الهجري، فقد قال: (وقد روي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قنت في صلاته بقوله: اللّهمّ العن صنمي قريش..) (المحتضر: ٧١).

وقال في موضع آخر: (وممّا يدلّ على ما قلناه من أنّهما كانا منافقَين غير مؤمنَين، ما سُمع من قنوت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وهو هذا: اللّهمّ [صلّ على محمد وآل محمد و] العن صنمي قريش، وجبتيهما، وطاغوتيهما، وإفكيهما وابنتيهما، اللَّذَينِ خالفا أمرك..) (المحتضر: ١١١ ـ ١١٣).

ويُعرف مصدر الدعاء اليوم بأنّه يعود للشيخ إبراهيم الكفعمي المتوفى عام (٩٠٥هـ)، حيث قال: (ثم ادع بهذا الدعاء المرويّ عن علي عليه السلام: اللهم صلّ على محمد وآل محمد، والعن صنمي قريش وجبتيها وطاغوتيها وإفكيها وابنيهما [وابنتيهما] اللذين خالفا أمرك، وأنكرا وحيك، وجحدا إنعامك، وعصيا رسولك، وقلبا دينك، وحرّفا كتابك، وأحبّا أعداءك، وجحدا آلاءك، وعطّلا أحكامك، وأبطلا فرائضك، وألحدا في آياتك، وعاديا أولياءك، وواليا أعداءك، وخرّبا بلادك، وأفسدا عبادك. اللهم العنهما وأتباعهما وأولياءهما وأشياعهما ومحبّيهما؛ فقد أخربا بيت النبوة، وردما بابه، ونقضا سقفه، وألحقا سماءه بأرضه، وعاليه بسافله، وظاهره بباطنه، واستأصلا أهله، وأبادا أنصاره،

وقتلا أطفاله، وأخليا منبره من وصيّه، ووارث علمه، وجحدا إمامته، وأشركا بربّهما، فعظم ذنبهما، وخلّدهما في سقر، وما أدراك ما سقر، لا تبقي ولا تذر. اللهم العنهم بعدد كلّ منكر أتوه، وحقّ أخفوه، ومنبر علوه، ومؤمن أرجوه، ومنافق ولّوه، ووليّ آذوه، وطريدٍ آووه، وصادق طردوه، وكافر نصروه، وإمام قهروه، وفرض غيّروه، وأثر أنكروه، وشرّ آثروه، ودم أراقوه، وخير بدّلوه، وكفر نصبوه، وإرث غصبوه، وفيء اقتطعوه، وسحت أكلوه، وخمس استحلّوه، وباطل أسّسوه، وجور بسطوه، ونفاق أسرّوه، وغدر أضمروه، وظلّ نشروه، ووعد أخلفوه، وأمان خانوه، وعهد نقضوه، وحلال حرّموه، وحرام أحلّوه، وبطن فتقوه، وجنين أسقطوه، وضلع دقّوه، وصكّ مزّقوه، وشمل بدّدوه، وعزيز أذلّوه، وذليل أعزّوه، وحقّ منعوه، وكذب دلّسوه، وحكم قلبوه. اللهم العنهم بكلّ آية حرّفوها، وفريضةٍ تركوها، وسنّة غيّروها، ورسوم منعوها، وأحكام عطّلوها، وبيعةٍ نكسوها، ودعوى أبطلوها، وبيّنة أنكروها، وحيلة أحدثوها، وخيانة أوردوها، وعقبة ارتقوها، ودباب دحرجوها، وأزياف لزموها، وشهادات كتموها، ووصيّة ضيّعوها. اللهم العنهما في مكنون السرّ وظاهر العلانية لعناً كثيراً أبداً دائماً دائباً سرمداً، لا انقطاع لأمده، ولا نفاد لعدده، لعناً يغدو أوّله ولا يروح آخره، لهم ولأعوانهم وأنصارهم ومحبّيهم ومواليهم والمسلّمين لهم، والمائلين إليهم، والناهضين باحتجاجهم، والمقتدين بكلامهم، والمصدّقين بأحكامهم. ثم قل أربع مرات: اللهم عذّبهم عذاباً يستغيث منه أهل النار. آمين ربّ العالمين) (المصباح: ٥٥٢ ـ ٥٥٣).

وقد نقل المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) والعلامة المجلسي (١١١١هـ) عن الكفعمي في البلد الأمين، عن عبد الله بن عباس، عن عليّ عليه السلام، أنّه كان

يقنت به ـ أي بدعاء صنمي قريش ـ وقال: إنّ الداعي به، كالرامي مع النبيّ صلّى الله عليه وآله في بدر وأحد، بألف ألف سهم (مستدرك الوسائل ٤: ٤٠٥؛ وبحار الأنوار ٨٢: ٢٦٠).

وقال العلامة المجلسي (١١١١هـ): (ودعا صنمي قريش مشهور بين الشيعة، ورواه الكفعمي عن ابن عباس، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يقنت به صلاته، وسيأتي في كتاب الصلاة إن شاء الله، وهو مشتمل على جميع بدعهما، ووقع فيه الاهتمام والمبالغة في لعنهما بما لا مزيد عليه) (بحار الأنوار ٣٠: ٣٩٤).

وقال المجلسيّ أيضاً ـ بعد بيانه بعض الشرح لفقرات الدعاء ـ: (ثم إنّا بسطنا الكلام في مطاعنهما في كتاب الفتن، وإنّما ذكرنا هنا ما أورده الكفعمي؛ ليتذكّر من يتلو الدعاء بعض مثالبهما لعنة الله عليهما وعلى من يتولاهما) (بحار الأنوار ٨٢: ٢٦٨).

وقال الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) في مباحثه في الصلاة: (.. مضافاً إلى ورود بعض الأدعية المشتملة على هذه الكلمة، كدعاء صنمي قريش الذي كان يقنت به أمير المؤمنين عليه السلام..) (كتاب الصلاة ١: ٤١٥ ـ ٤١٦).

ويقول السيد عبد الحسين اللاري (١٣٤٢هـ): (.. بل كان عليّ عليه السلام يقنت بلعن صنمي قريش في كلّ غدا) (التعليقة على المكاسب ١: ٢٣٢).

وقال السيد المرعشي النجفي (١٤١١هـ): بعد ذكره لبعض أسماء شروح هذا الدعاء: (وبالجملة صدور هذا الدعاء مما يطمئنّ به، لنقل الأعاظم إيّاها في كتبهم واعتمادهم عليها) (شرح إحقاق الحقّ ١: ٣٣٧).

ويعلّق السيد صادق الشيرازي المعاصر على بحث القنوت من كتاب شرائع

الإسلام للمحقّق الحلّي بالقول: (وأفضلها ـ كما صرّح كثير ـ هو كلمات الفرج (لا إله الله الحليم الكريم)، وقد مرّ ذكره في كتاب الطهارة عند رقم (١٨٧)، ولعلّ الأفضل من الجميع دعاء صنمي قريش) (شرائع الإسلام ١: ٧١، التعليقة رقم ٢٣٠، للسيد صادق الشيرازي). وقد تصوّر بعضهم أنّ هذا الكلام هو للمحقّق الحلّي مع أنّه غير صحيح، بل هو للسيد صادق الشيرازي، وإلا فالمحقّق الحلّي لم نعثر له في أيّ من كتبه المتوفّرة على شيء يتصل بدعاء صنمي قريش.

وقد نقل السيد ابن طاووس دعاءً يلتقي مع بعض فقرات هذا الدعاء، ويختلف عنه في كثير من الفقرات الأخرى بل أكثرها (انظر: مهج الدعوات: ٢٥٧ ـ ٢٥٨)، وذكره عنه الكفعمي في (المصباح: ٥٥٣ ـ ٥٥٥) بعد ذكره لدعاء صنمي قريش.

وقد صنّف بعض علماء الشيعة (ما يزيد عن عشرة علماء) كتباً ورسائل في شرح هذا الدعاء، ذكر أغلبهم الشيخ آغا بزرك الطهراني فقال: (شرح دعاء صنمي قريش، للشيخ أبي السعادات أسعد بن عبد القاهر، أستاذ المحقّق الخواجة نصير الطوسي وغيره واسمه: رشح الولاء في شرح الدعاء..

شرح دعاء صنمي قريش، للمولى علي العراقي، ألّفه سنة ٨٧٨هـ. ذكره في الرياض، وقال: إنّه فارسي، رأيته باسترآباد، وألّفه هو في قصبة جاجرم.

شرح دعاء صنمي قريش، فارسي، للفاضل عيسى خان الأردبيلي.

شرح دعاء صنمي قريش، فارسي، ليوسف بن حسين بن محمّد النصير الطوسي الأندرودي، أوّله: الحمد لله ربّ العالمين.. الخ، رأيته عند العلامة أبي المجد الشيخ آغا رضا الإصفهاني.

شرح دعاء صنمي قريش، اسمه: ذخر العالمين، كما مرّ في محلّه..

شرح دعاء صنمي قريش، فارسي، في غاية البسط، يقرب من مجمع البحرين، يوجد عند المحدّث الميرزا عبد الرزاق الهمداني، كما حدّثني به.

شرح دعاء صنمي قريش، اسمه: نسيم العيش..

شرح دعاء صنمي قريش، أبسط عبارةً من (رشح الولاء)، وهو موافق معه في المطالب، لم يذكر فيه اسم التأليف ولا اسم مؤلّفه، كان عند المولى مهدي القزويني صاحب (ذخر العالمين) حين تأليفه له في سنة ١١١٩هـ. كما ذكره في أوّله، ولعله بعينه (ضياء الخافقين) الآتي في حرف الضاد.

شرح دعاء صنمي قريش، لشيخنا الميرزا محمد علي المدرّس الچهاردهي النجفي، كان بخطّه عند حفيده مرتضى المدرسي..) (الذريعة ١٣: ٢٥٦ ـ ٢٥٧).

هذا، وقد انتقدت بعض الشخصيّات المعاصرة هذا الدعاء انطلاقاً من اعتبارات مختلفة لكلّ منها، وهناك ردود على هذه الشخصيات أيضاً يمكنكم مراجعتها.

ولكي ندرس هذا الدعاء نتوقّف عند نقاط:

١ ـ يبدو أنّه لم تكن بداية ظهور هذا الدعاء في العصر الصفوي، بل كان موجوداً قبله، وأقدم شرحٍ له هو شرح الشيخ أبي السعادات أسعد بن عبد القاهر الإصفهاني، أستاذ المحقّق الخواجة نصير الطوسي وغيره، واسمه: رشح الولاء في شرح الدعاء (لو كان هو بعينه ووصلت مخطوطته). فما يقال من أنّ هذا الدعاء إنّما عُرف في العصر الصفوي غير صحيح، بل يعود ـ في أبعد مدى منظور ـ إلى بدايات القرن السابع الهجري، بل رواية الكفعمي والحسن بن

سليمان الحلّي وشرح الأندرودي وعلي العراقي له تؤكّد ذلك؛ لأنّهم جميعاً توفّوا قبيل ظهور الدولة الصفويّة. فما يتردّد على بعض الألسن من أنّ هذا الدعاء من إفرازات العصر الصفوي، وأنّ الشيعة لا تعرفه قبل ذلك غير صحيح أو غير مؤكّد على أقلّ تقدير.

نعم، الشيء المؤكّد هو أنّ الاهتمام به ارتفع نسبيّاً بين الشيعة منذ العصر الصفوي، فتعدّدت شروحه وتعدّد ذكره في بعض الكتب هنا وهناك، في حين ندر أن نجده في الكتب القديمة المتوفّرة بين أيدينا.

٢ ـ إنّ أقدم مصدر متوفّر لنا اليوم لنصّ هذا الدعاء هو كلام الشيخ الكفعمي وكلام الحسن بن سليمان الحلّي، وكلاهما عاشا في القرن التاسع الهجري، ولا يوجد أيّ سند إطلاقاً لهذا الدعاء، ولا ذكر أيّ مصدر تمّ أخذ الدعاء منه وصولاً إلى ابن عباس عن علي عليه السلام، فلا نعرف كيف وصل هذا الدعاء إلى الكفعمي والحلّي والإصفهاني، وتفصلهم عن زمن صدوره حوالي ٦٠٠ سنة (الإصفهاني) أو ٨٠٠ سنة (الحلّي والكفعمي) في الحدّ الأدنى.

إنّ فاصل ستة قرون أو ثمانية قرون تحتاج للكثير من الجهد لردم هوّتها على مستوى الإثبات التاريخي والحديثي، والكلام العاطفي أو التسامحي أو الجدلي لا ينفع هنا، بل الأمر بحاجة إلى معطيات ووثائق وقرائن علميّة.

٣ ـ ذكر الملا محمد مهدي النراقي (١٢٠٩هـ) ما ترجمته المضمونية عن اللغة الفارسيّة: أنّ هذا الدعاء بلغ مستوى اليقين بانتسابه إلى أمير المؤمنين، وأنّ عدول مشايخ الشيعة قاموا برواية هذا الدعاء بطرق معتبرة عن علي عليه السلام (شهاب ثاقب: ٢٩)، وقد تقدّم آنفاً ما نقلناه عن العلامة المجلسي من أنّ هذا الدعاء مشهورٌ بين الشيعة (بحار الأنوار ٣٠: ٣٩٤)، وفي هذه الحال من الممكن

للإنسان أن يقوّي صدور هذا الدعاء.

لكنّ هذه المحاولة التي تتداول اليوم أيضاً غير واضحة؛ فالشيخ النراقي لم يذكر لنا هذه الطرق المعتبرة التي تحدّث عنها، ولا نعرف أين هي هذه الطرق؟ وفي أيّ كتابٍ من كتب الشيعة وردت؟ وكلّ ما وصلنا حول هذا الدعاء ـ بما في ذلك كلام المجلسي عنه وكلام المحدّث النوري، وهما المتتبّعان الكبيران في عالم الرواية الشيعيّة ـ لم يبيّن لنا أيّ طريق، فلو كان هناك طريق أو طرق (أو مصادر قديمة) لهذا الدعاء، لبيّنها كلّها أو بعضها المجلسيُّ والنوري (والفيض الكاشاني والحرّ العاملي، وهما لم يذكرا الدعاء أساساً) وأمثالهم من رجال الموسوعات الحديثية الشيعيّة الضخمة بالغة الاستقصاء، بدل أن ينقل المجلسي والنوري لنا الدعاء عن الكفعمي برواية مرسلة تبعد عن عصر النصّ العلوي أكثر من ثمانمائة عام، فما دمنا لم نتعرّف على هذه الطرق والمصادر الأولى، ولا على هذه الكتب، فلا نتمكّن من التأكّد من صحّتها، بل تبقى هذه دعوى تحتاج لإثبات، فلماذا لم ينقل المجلسي هذا الدعاء عن مصدر قديم لو وصله مصدرٌ قديم فعلاً واكتفى بنقله عن مصدر متأخّر جداً بالنسبة إلى عصره وهو الشيخ الكفعمي؟!

إنّ هذه شواهد على أنّ أحداً من كبار العلماء في العصر الصفوي لم يصله هذا الدعاء من مصدر قديم أساساً، وفقاً لما توفّر لنا من كتب هذا العصر.

ودعوى أنّ كلّ ما في كتاب مصباح الكفعمي صحيح؛ لأنّه نقله عن كتب معتمدة، غير صحيحة رجاليّاً، وقد فنّدها الباحث الرجالي الشيخ مسلم الداوري في كتابه (أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٢١٧ ـ ٢٢٠)، فليراجع، والمعروف بين علماء الرجال والحديث الشيعة عدم ثبوت هذه الدعوى، فالكفعمي من المتأخّرين جداً من حيث الزمان، وإفاداته التوثيقيّة أو

التصحيحيّة في مقدّمة كتبه غير ملزمة لسائر العلماء، لاسيما بعد انكشاف مصادره للمحقّقين والتي أخذ منها مرويّاته، ومنها مصادر فقهيّة متأخّرة، وليست حديثية أصلاً، وكثير منها مراسيل، وهذا ما أضعف ـ عندهم ـ من إفادة كلامه التوثيق العام أو التصحيح المعتبر والحجّة بالنسبة لنا، فهذا مثل أن يكتب شخصٌ اليوم كتاباً ويقول فيه بأنّ هذه الروايات التي في كتبي صحيحة معتبرة عندي، فإنّ تصحيحه اجتهاديّ لا يُلزم سائر المجتهدين، كما هو واضح. ويمكن مراجعة كلام الباحثين في علم الرجال حول هذا الموضوع، فلا نطيل.

ولعلّ للشيخ النراقي (الذي توفّي قبل حوالي المائتي عام فقط) والمعروف بمنهجه الأخلاقي، لعلّ له قناعات خاصّة في إثبات الحديث لا تتوافق مع النقد الحديثي والتاريخي والرجالي أساساً، أو لعلّه اعتمد على قناعته الراسخة بصحّة المضمون فدفعه ذلك لليقين بالصدور، حيث لم يبيّن لنا مناشئ يقينه حتى نحاكمها علميّاً، ويقينه حجةٌ له وعليه، ولا يمكن أن يُلزم سائر الباحثين كما هو واضح، تماماً مثل يقين السيد المرعشي النجفي المعاصر لزماننا والذي يحتمل أنّه انطلق من يقينه بصحّة مضمون هذا الدعاء. والمفترض بالباحث أن يحقّق لا أن يقلّد هؤلاء العلماء المتأخّرين، مع الاعتراف بجلالتهم ومقامهم رضوان الله عليهم، وهذا هو منهج العلماء والفقهاء المتأخّرين فيما بينهم، فهم يحترمون يقين بعضهم، لكنّها لا يرونه حجةً في حدّ نفسه ما لم يعرفوا مناشئه عند الطرف الآخر، ويقتنعوا بها.

كما أنّ شهرة هذا الدعاء بين الشيعة ـ كما يقول العلامة المجلسي ـ لا تعني شهرته بين القدماء، إذ لعلّه ناظرٌ إلى زمنه وما هو قريب منه، وإلا فلماذا لا نجد هذا الدعاء في كتب المتقدّمين من علماء الشيعة حتى القرن السابع الهجري؟! بل

حتى بعد القرن السابع الهجري قلّما وجدناه إلى زمن الكفعمي، وأين الدليل على شهرته بين الشيعة وهو لا عين له ولا أثر في كتبهم القديمة المتوفّرة؟!

كما أنّ الشهرة بين الشيعة هنا ـ لو سُلّمت ـ لا تُثبت الحديث من الناحية التاريخيّة؛ لأنّ هذا دعاء، والدعاء من السنن، وما أكثر السنن التي اشتهرت وقويت العادة الجارية فيها ولم تثبت بطريق معتبر ولو من خلال تعاضد الأسانيد، بل ناقشها الفقهاء والعلماء أنفسهم فيما بعد، وإنّما اشتهرت بقاعدة التسامح في أدلّة السنن التي أخذ بها المشهور، فاشتهار الدعاء ـ لو ثبت تاريخيّاً ـ يمكن أن ينشأ من تسامحهم في أدلّة السنن، وليس من الضروري أن ينشأ من ثبوته التاريخي والحديثي عندهم بطريقة معتبرة، فمن لا يقول بقاعدة التسامح ـ مثل السيد الخوئي والمحدّث البحراني والسيد محسن الحكيم والشيخ جواد التبريزي والشيخ الوحيد الخراساني والسيد علي السيستاني والشيخ إسحاق الفياض والسيد محمد باقر الصدر والسيد محمود الهاشمي والشيخ ناصر مكارم الشيرازي والسيد الخميني والسيد محمد الروحاني والسيد العاملي صاحب المدارك ـ لا يكون ملزماً بهذه الشهرة الناشة عن قاعدة لا يؤمن هو بها.

ومن هنا، فالقول بأنّ سيرة العلماء المتأخّرين قامت على هذا الدعاء ـ وهو قول يحتاج بنفسه إلى دليل وإثبات ـ لا يصيّر هذا الدعاء صحيحاً وثابتاً؛ إذ لعلّهم بنوا في ذلك على التسامح في أدلّة السنن مع قناعتهم بمضمون الدعاء وعدم مخالفته للقرآن وأصول المذهب من وجهة نظرهم. وبحثنا هنا في الإثبات التاريخي لصدور هذا الدعاء من أمير المؤمنين، وإلا فمن يقول بقاعدة التسامح أو يقلّد من يقول بها يمكنه الدعاء بهذا الدعاء استحباباً نتيجة هذه الرواية بلا أيّ إشكال، ما لم يعتقد الفقيه بأنّ هذا الدعاء معلوم الكذب على لسان أمير

المؤمنين؛ فإنّ قاعدة التسامح عندهم لا تجري عادةً في معلوم الكذب.

وبهذا أيضاً يمكن تفسير وجود ما يزيد عن العشرة من شروح هذا الدعاء، فإنّ العالم الذي لا يرى مشكلةً في متن هذا الدعاء، ويبني ـ كما هو المشهور ـ على قاعدة التسامح، لا ضير بالنسبة إليه في أن يشرح هذا الدعاء؛ فلا يكون شرحه دليلاً على ثبوته التاريخي عنده بالضرورة (أي ثبوت أنّ الأمير قد دعا به بالفعل أو كان من عادته الدعاء به)، بل المسألة تحتمل وجهين، وقد يكون ثبوته التاريخي حاصلاً عنده، لكنّ هذا الثبوت نشأ من حيث قناعته بصحّة المضمون لا من حيث تناقل هذا الدعاء جيلاً بعد جيل بوسائل النقل التاريخي المتعارفة، أو بالعثور على مصادر قديمة له بالضرورة، فليلاحظ جيداً.

وأمّا ما قاله بعض المعاصرين من أنّه دعاءٌ مجرّب، فهذا لا تعليق عندي عليه، فمن ثبت عنده بهذه الطريقة صحّة الأدعية، فهو حجّة له وعليه.

٤ ـ قد يقال بأنّ مضمون هذا الدعاء حقّ، وأنّ الشيعة تؤمن به، ممّا يقوّي الصدور.

والجواب: إنّنا لا نتكلّم في الوقائع التاريخيّة التي احتواها الدعاء، فهذا يحتاج لمراجعات كثيرة في كلّ فقرة، وقد يوافق الباحث على هذه الفقرة وقد يخالف في تلك، إنّما الكلام في أنّ هذا المضمون هل صاغه أهل البيت على طريقة دعاءٍ ولعن، لاسيما في الصلوات؟ وهل أسّسوا لمنهج الدعاء بمثل هذا النصّ أو لا، في الصلوات ونحوها أو خارجها؟ وهذا شيء لا تكفي فيه مسألة إثبات الوقائع التاريخيّة، بل هي أمر إضافي يتصل بمنهج تربوي في ممارسة هذا النمط من الأدعية أو في إثبات حكم شرعي باستحباب مثل هذا الدعاء في القنوت مثلاً.

ولمزيد توضيح نحن نعرف أنّ فرعون فعل كذا وكذا بنصّ القرآن الكريم،

فهل إذا جاءتنا رواية تقول بأنّ النبيّ دعا على فرعون بقوله في القنوت: اللهم العن فرعون الذي عذّب بني إسرائيل لعناً عظيماً، وكانت الرواية ضعيفة السند جدّاً، يمكننا أن نصحّح صدور اللعن من النبي في القنوت لمجرّد أنّ فرعون قد ثبت أنّه ظلم بني إسرائيل فعلاً؟! إنّ ما نحن فيه من هذا النوع، فليس البحث في صحّة ما تخبر عنه الرواية هنا من وقائع فقط، بل في صحّة صدور هذا النصّ ـ بوصفه دعاءً ـ عن الإمام علي عليه السلام، هذا ما نريد أن نبحث في المعطيات العلميّة التي تفيد إثباته التاريخي، وليس الوقائع التاريخيّة ولا أصل مسألة اللعن بقول مطلق، فهذان بحثان مختلفان تماماً عمّا نحن بصدده هنا، فأرجو التمييز للتدقيق فيما نبحث فيه هنا حول صحّة صدور هذا الدعاء، واستحبابه بعنوانه في الصلاة، لا صحّة المضمون.

هذا، ورغم أنّني لم أجد عالماً شيعيّاً بارزاً خصّص دراسةً لنقد هذا الدعاء، بل قد يكون من النادر العثور على تصريحات ناقدة له من كبار العلماء الشيعة، إلا أنّ بعض الفضلاء والباحثين تحفّظوا فيما يخصّ متنَ هذا الدعاء، فقالوا بركاكة تعابيره البلاغيّة بما لا ينسجم مع مستوى البيان العلوي في نهج البلاغة وأمثاله. وقالوا بأنّ فيه ما يخالف الثابت، مثل كلامه عن أنّهما حرّفا القرآن الكريم (وحرّفا كتابك.. اللهم العنهم بكلّ آية حرّفوها..)، الأمر الذي يخالف صيانة القرآن من التحريف والثابتة بالأدلّة القطعيّة.

ولكنّ هذا الإشكال لا يعسر على المدافع عن هذا الدعاء أن يردّه، ولو بحمل التحريف على التحريف المعنوي، كما فعلوا ذلك في الكثير من روايات التحريف المعروفة. وبحثه يمكن مراجعته في المطوّلات من البحوث القرآنيّة، فلا نطيل هنا.

كما أنّ تعبير (واستأصلا أهله، وأبادا أنصاره، وقتلا أطفاله)، اعتبره بعضهم غير منسجم مع تاريخ أبي بكر وعمر، بل هو منسجم أكثر مع العصر الأموي الذي ارتكب مجزرة كربلاء، ومن ثمّ يبعد صدوره عن الإمام عليّ عليه السلام.

ولكلّ شخص قراءته لمتن الدعاء وتقويمه له، فبعضهم يعتبره قليلاً في حقّ الرجلين، وبعضهم يعتبره صورةً في غاية المبالغة عن ما فعلاه، ونحن لا نخوض في هذا الأمر حاليّاً.

٥ ـ إنّ ما يخفّف من إمكان الوثوق بصدور هذا الدعاء ـ وهذا عبارة عن قرينة تستحقّ التوقّف عندها ـ هو عدم وجود عين ولا أثر ولا حتى إشارة لهذا الدعاء في كتب الشيعة بمذاهبها في القرون الستة الهجريّة الأولى إطلاقاً وفقاً لما وصلنا منها، رغم جهود ضخمة بُذلت للوصول إلى معلومات قديمة من طرف مناصري هذا الدعاء، فلم يذكر في الكتب الأربعة ولا في كتب الصدوق ولا المفيد ولا المرتضى ولا الطوسي ولا الطبري الشيعي ولا غيرهم، بل حتى الطوسي لم يذكره في كتاب المصباح المخصّص للمندوبات والأدعية والسنن، رغم أنّ في هذه الكتب الكثير من الطعن في الخلفاء الثلاثة الأوائل. كما لم يذكره المشهدي في مزاره إطلاقاً.

بل لعلّه من الغريب أنّ السيد ابن طاووس رغم أنّ أستاذه (وأستاذ نصير الدين الطوسي) الشيخ أسعد بن عبد القاهر الإصفهاني هو شارح هذا الدعاء كما تقدّم، وقد أخذ عنه ابن طاووس وتلمّذ على يديه، ورغم أنّ السيد ابن طاووس كتب كثيراً في الأدعية والمستحبّات، وربما لم يترك شاردة ولا واردة إلا أشار إليها في هذا المجال، ورغم روايته خبر الرضا عليه السلام الذي يشترك مع هذا الدعاء في بعض فقراته، مع ذلك كلّه لم يذكر هذا الدعاء إطلاقاً، ولم يُنقل

عنه قول فيه أبداً، ممّا يضع علامات استفهام كبيرة، فلو كان أستاذه صاحب شرح على هذا الدعاء، لماذا لم ينقل أصل الدعاء في كتبه التي حوت موسوعة من الأدعية والمندوبات والصلوات والأذكار وما يقال في القنوت وغير ذلك؟!

والسيد ابن طاووس كان على علم بهذا الشرح الذي كتبه أُستاذه، وكان الشرح بين يديه، واستفاد منه في غير موضع، وهو يذكره بقوله: (الباب الرابع والثمانون بعد المائة: فيما نذكره من تسمية مولانا علي عليه السلام إمام المتقين، وفيه إشارة إلى ضلال من خالفه بعد النبي صلى الله عليه وآله. رويناه من كتاب (رشح الولاء في شرح الدعاء) تأليف الحافظ أسعد بن عبد القاهر الإصفهاني) (اليقين: ١١٨، ٤٧٣)، ورغم أنّه لا يسمّي الدعاء الذي شرحه الإصفهاني باسم دعاء صنمي قريش، خلافاً للتسمية السائدة لكتاب الإصفهاني وهي (رشح الولاء في شرح دعاء صنمي قريش)، ورغم أنّه ينقل عنه بعض الروايات التي وردت في الشرح، لكنّنا لم نجده ينقل عنه نفس الدعاء (دعاء صنمي قريش) في أيّ من كتبه، رغم ما عُرف عن ابن طاووس من التسامح في أدلّة السنن ونقل الأدعية والروايات والمندوبات. ولعلّ هذا يشي بأنّ شرح أستاذه لا علاقة له حتى بأصل دعاء صنمي قريش!

٦ ـ إنّه قد تناقل بعضهم تأييد الإمامين: الخوئي والخميني، لهذا الدعاء، وأنّهما صرّحا بذلك، وأنّ السيد الخميني كان يدعو به كلّ صباح، وبعد التتبّع الكثير لم أجد شيئاً من هذا في كتبهما أو فيما نقل مدوّناً عنهما، والعلم عند الله.

بل يكاد يكون من النادر أن نجد تصريحاً من المراجع والفقهاء في القرن الأخير بصحّة هذا الدعاء، وهذا لا يمنع من أن يكونوا قائلين بصحّته لكنّهم لا يصرّحون، وربما كانوا لا يرون صحّته، أو يتوقّفون في أمره، أو هم ساكتون عنه

غير مبالين به. ومن هنا لا يمكننا التكهّن بلا بينة ولا دليل لا للسلب ولا للإيجاب.

وربما لهذا كلّه، لم يذكر الشيخ عباس القمّي ولا السيد محسن الأمين العاملي هذا الدعاء، لا في مفاتيح الجنان، ولا في مفتاح الجنّات، والله العالم.

وعليه، فمن لا يرى مشكلة في متن هذا الدعاء من حيث نفس المضمون، بعيداً عن الشعارات السياسيّة وعناوين الوحدة الإسلاميّة وأمثالها، ويقول بقاعدة التسامح في أدلّة السنن بالطريقة التي بنى عليها جماعة من العلماء، فيمكنه قراءة هذا الدعاء وفقاً لاجتهاده أو تقليده، أمّا من لا يرى هو أو مرجعه هذه القاعدة أو يراها ولكن لديه قناعة علميّة بكذب هذا الدعاء مثلاً ووضعه على لسان أمير المؤمنين ـ وإثبات وضع الحديث يحتاج أيضاً إلى دليل، كما يحتاج إثبات صدوره ـ فلا دليل على استحباب هذا الدعاء عنده، أمّا الإثبات التاريخي لهذا الدعاء بطريقة حديثية أو تاريخيّة، ولو من غير طريق مصطلح الصحيح الحديثي، فهو ـ بنظري القاصر ـ غير واضح أبداً، والعلم عند الله.

٧٢٢ . هل دعاء كميل ثابت وصحيح؟

✍ السؤال: ١ ـ بحسب مباني العلماء وفي نظركم الشخصي ما مدى صحّة دعاء كميل؟

٢ ـ هل دعاء كميل ثابت أو لا؟

● دعاء كميل بن زياد النخعي من الأدعية الرائجة الجميلة الرائعة التي يدعو بها الملايين من المسلمين كلّ ليلة جمعة في مختلف أقطار الأرض، وفيه مضامين عالية، ولهذا الدعاء شروح كثيرة وترجمات متعدّدة، نصّ عليها الباحثون، ومنهم

الطهراني في (الذريعة ٨: ١٩٣، و١٣: ٢٥٨ ـ ٢٥٩) وغيره، لكن أغلبيّتها الساحقة إن لم يكن جميعها ظهر خلال القرون الأربعة الأخيرة فقط، وقبل ذلك لا ذكر لهذا الدعاء على مستوى الشرح والترجمة والتعليق وغير ذلك.

وقد قال فيه الشيخ عباس القمّي: (هُوَ من الدّعوات المعروفة. قالَ العلاّمة المجلسي (رض): إنّه أفضل الأدعية، وَهُوَ دعاء الخضر عليه السلام، وقد علّمه أمير المؤمنين عليه السلام كميلاً، وَهُوَ من خواص أصحابه، ويدعى به في ليلة النصف من شعبان، وليلة الجُمعة، ويجدي في كفاية شرّ الأعداء، وفي فتح باب الرزق، وفي غفران الذُّنوب. وقد رواه الشَّيخ والسَّيِّد كلاهما، وأنا أرويه عَن كتاب (مصباح المتهجِّد) وَهُوَ هذا الدُّعاء..) (مفاتيح الجنان: ١٢٦).

ويذكر السيد محمد حسين الجلالي أنّ أصحّ طبعات هذا الدعاء روايةً هو ما جاء في المصباح للطوسي (الجلالي، فهرس التراث ١: ١٠٧).

ورغم أنّ هذا الدعاء يعرف بدعاء كميل ـ وهو أحد خواصّ الإمام علي عليه السلام، وقد وثقه ومدحه بعض علماء السنّة أيضاً، وله قصّة مشهودة مع الحجاج بن يوسف الثقفي قبل أن يقوم الحجّاج بإعدامه وهو رجل كبير في السنّ، وذلك عام ٨٢ أو ٨٣ أو ٨٤هـ ـ ومع هذه التسمية.. لكنّ الدعاء ليس لكميل بن زياد النخعي، وإنّما هو للإمام علي بن أبي طالب، وفي الرواية كما سيأتي أنّه دعاء الخضر، وقد يكون الإمام أخذه منه.

أمّا على مستوى الإثبات التاريخي، فإنّ هذا الدعاء يرجع إلى مصدرين أساسيين ـ وسائر الكتب ترجع إليهما ـ وهما:

المصدر الأوّل: وهو الأقدم والأهم، عنيت مصباح المتهجّد للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، فقد قال الشيخ: (دعاءٌ آخر، وهو دعاء الخضر عليه السلام: روي أنّ

كميل بن زياد النخعي رأى أمير المؤمنين عليه السلام ساجداً يدعو بهذا الدعاء في ليلة النصف من شعبان: اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كلّ شيء، وبقوّتك التي قهرت بها كلّ شيء..) (مصباح المتهجد: ٨٤٤ ـ ٨٥٠).

وفي هذا المصدر ـ كما رأينا ـ لا يُعرف من أين حصل الشيخ الطوسي على هذا الدعاء، وتفصله عن عصر علي وكميل حوالي أربعة قرون، فلا يوجد سند ولا مصدر ولا تحديد لطريقة الحصول على هذا الدعاء، والطوسي لم يذكر أيّ طريق له إلى كميل بن زياد لا في كتاب المصباح ولا في مشيخة التهذيب والاستبصار ولا في الفهرست ولا في أيّ موضعٍ آخر من كتبه حتى نطبّق نظريّة التعويض السندي هنا لتصحيح الحديث.

بل ربما يكون الشيخ الطوسي قد أخذ الدعاء من سند أو مصدر غير معتبر حتى عنده، لكنّه نقله في هذا الكتاب؛ لأنّ كتاب مصباح المتهجّد هو كتاب مندوبات وأعمال ومستحبات، وقد يبني الشيخ الطوسي ـ كما هي طريقة المشهور ـ على التسامح في أدلّة السنن، فنقل لنا الدعاء رغم عدم صحّة سنده أو مصدره عنده، وهذا أمرٌ ممكن في مثل هذه الموضوعات، لاسيما مع علوّ مضمونه عنده، بل ربما صحّحه بمضمونه كما يصحّحه بعض العلماء اليوم بهذه الطريقة.

المصدر الثاني: كتاب إقبال الأعمال للسيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، حيث قال: (ومن الدعوات في هذه الليلة ما رويناه بإسنادنا إلى جدّي أبي جعفر الطوسي رضي الله عنه قال: روي أنّ كميل بن زياد النخعي رأى أمير المؤمنين عليه السلام ساجداً يدعو بهذا الدعاء في ليلة النصف من شعبان. أقول: ووجدت في روايةٍ أخرى ما هذا لفظها: قال كميل بن زياد: كنت جالساً مع مولاي أمير المؤمنين عليه السلام في مسجد البصرة، ومعه جماعة من أصحابه،

فقال بعضهم: ما معنى قول الله عزّ وجلّ: (فيها يفرق كلّ أمر حكيم)؟ قال عليه السلام: ليلة النصف من شعبان، والذي نفس عليّ بيده إنّه ما من عبدٍ إلا وجميع ما يجري عليه من خيرٍ وشرٍّ مقسومٌ له في ليلة النصف من شعبان إلى آخر السنة في مثل تلك الليلة المقبلة، وما من عبدٍ يحييها ويدعو بدعاء الخضر عليه السلام إلا أجيب له. فلمّا انصرف طرقته ليلاً، فقال عليه السلام: ما جاء بك يا كميل؟ قلت: يا أمير المؤمنين، دعاء الخضر، فقال: اجلس يا كميل، إذا حفظت هذا الدعاء فادعُ به كلّ ليلة جمعة أو في الشهر مرّة أو في السنة مرّة أو في عمرك مرّة تُكف وتُنصر وترزق ولن تعدم المغفرة، يا كميل، أوجب لك طول الصحبة لنا أن نجود لك بما سألت، ثم قال: اكتب: اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كلّ شيء، وبقوّتك التي قهرت بها كلّ شيء، وخضع لها كلّ شيء، وذلّ لها كلّ شيء، وبجبروتك التي غلبت بها كلّ شيء، وبعزّتك التي لا يقوم لها شيء..) (ابن طاووس، إقبال الأعمال ٣: ٣٣١ ـ ٣٣٨).

ومن الواضح هنا أنّ ابن طاووس ينقل الحديث الذي رأيناه عند الطوسي في المصباح، فليس هناك من جديد، لكنّه يعود ويذكر لنا أنّه رأى روايةً أخرى في هذا الصدد يذكرها لنا ويسوق بعدها الدعاء، دون أن يبيّن لنا أين رأى تلك الرواية الأخرى، فلا يذكر المصدر ولا السند ولا أيّ معلومات حول الموضوع، رغم أنّه تفصله ستة قرون عن عصر الإمام علي وكميل بن زياد.

والجدير بالذكر أنّ المصدرين يذكران أنّ الدعاء هو دعاء الخضر، ولكن لا يُعرف ماذا يراد بهذه الكلمة، فهل التقى الخضر بعلي بن أبي طالب فأخبره به أو كان يدعو به الخضر سابقاً وأعلم الله عليّاً أو محمّداً بذلك فروياه لهذه الأمّة رغم وجود آية قرآنية في هذا الدعاء (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون)؟

ولا أريد أن أدخل في تحليلٍ يتصل بذكر اسم الخضر وما يحمله هذا الاسم من دلالات عميقة في الثقافة الدينية والصوفيّة، بل سأترك هذا الأمر، وأنصح بمراجعة الكتاب الذي ألّفه الباحث الأستاذ عماد الهلالي حول شخصيّة الخضر في التراث الديني (العبد العالم الخضر عليه السلام، دراسة شاملة وموسّعة عن حياة الخضر عليه السلام وتاريخه من خلال القرآن والسنّة والحديث، طبع دار الكاتب العربي، عام ٢٠١٠م).

كما لا أريد أن أدخل أكثر في الرواية التي يقدّمها لنا السيد ابن طاووس في أنّ الآية الكريمة: (فيها يفرق كلّ أمر حكيم) قصدت النصف من شعبان، وأنّ هذا المفهوم يعارض التناسب بين الآيات القرآنية بحيث تكون ليلة القدر في شهر رمضان وليس شعبان (وهو موضوع فيه جدل لا نخوض فيه الساعة)، على أنّ هذه الرواية تعارض بعض الروايات التي ذكرت أنّ المراد بهذه الليلة في الآية الكريمة هو ليلة القدر من رمضان لا شعبان، وهذه مشكلة يجب حلّها كي نأخذ بنقل السيد ابن طاووس هنا.

أضف إلى ذلك أنّ الإمام عليّاً يعطي هذا الدعاء لكميل؛ لمكان صحبته وعلاقته بهم عليهم السلام، ولا أعرف هل الأدعية يعطيها الأئمّة لمن حولهم أو يعلّمونها لعموم المسلمين في الأرض حيث يجب تبليغ دين الله للأمّة؟! وهل في هذا الدعاء ما يدعو للتقيّة؟! فكأنّ هذا الدعاء خاصّ وله بُعد غير عام حتى يذكره الإمام لكميل بحكم العلاقة القريبة! هذا تساؤل أتركه للتفكير.

وهناك أيضاً تساؤل آخر أدعه للتفكير ـ وقد يجاب عنه ـ وهو أنّ رواية ابن طاووس تفيد أنّ كميل بن زياد كتب الدعاء حيث قاله له الإمام عليّ، وهذا يعني أنّ لديه كتاباً وهو دعاء كميل، ومع ذلك لم نجد ذكره إطلاقاً في كتب

الفهارس والمصنّفات ولم يذكره الطوسي ولا النجاشي ولا ابن النديم ولا غيرهم في عداد مصنّفي الشيعة رغم ذكرهم بعض من كَتَبَ في القرن الأوّل الهجري، وهذا لعلّه يؤكّد أنّهم لم يروا هذه الرواية التي ينقلها ابن طاووس أو لم يعتدّوا بها في إثبات كون ابن زياد صاحب مصنّف أو أصل.

هذا، وليس هناك مصدر يؤكّد لنا خصوصيّة ليلة الجمعة في هذا الدعاء، سوى هذه الرواية (رواية ابن طاووس) غير المسندة، والتي تعاني من بعض المشاكل؛ لهذا رأينا من يشير إلى اعتماد رواية المصباح للطوسي لا رواية الإقبال لابن طاووس، ورواية المصباح تركّز على هذا الدعاء بوصفه دعاءً يدعى به في ليلة النصف من شعبان لا في كلّ ليلة جمعة.

وبناءً عليه، فهذا الدعاء لم يثبت بطريقة علميّة صحيحة، فلا يُعلم مصدره ولا سنده، والكتب التي نقلته لنا قليلة جدّاً (كتابان)، ومن ثمّ يصعب تطبيق قاعدة تعاضد الأسانيد أو المصادر فيه، فإسناده إلى النبي وأهل بيته صعب للغاية، إلا على طريقة من يثبت النصوص والأدعية من خلال طبيعة البيان والمضمون الذي يشبه سائر كلمات الإمام علي أو الأئمّة أو من خلال نورانيّة المضمون العالي الذي يحمله، فمن يحصل له وثوق واطمئنان بصدور هذا الدعاء عن الإمام علي من خلال هذه المعطيات ـ كما يظهر من غير واحد من العلماء مثل الشيخ عبدالهادي الفضلي ـ فهو حجّةٌ له وعليه، وإلا فلا اعتبار بهذا الدعاء من حيث تصويب الإسناد للنبي أو أهل بيته عليهم السلام جميعاً.

وإنّني أنصح نفسي قبل أن نحكم على الدعاء ـ أيّ دعاء ـ ونسبته من خلال طريقة بيانه ورفعة مضمونه أن تكون لدينا ثقافة واسعة في الأدعية والمناجاة التي تركها لنا سائر العلماء المسلمين، بل وغير المسلمين أيضاً، لنجد أنّ بعضها مما

تقشعر له الجلود وتلين له القلوب وتهتزّ له الضمائر وتدمع له العين ويخشع معه القلب، فالثقافة الموسوعيّة والمقارنة هنا ضروريّة قبل التسرّع بإصدار أحكام قد تشوبها العاطفة وما اعتدنا عليه في صغرنا أو تربّينا عليه عفويّاً وتشكّلت لدينا فيه قناعات انطباعية وليست علميّة.

وأمّا القول بأنّ اهتمام العلماء به شاهد صحّته، فقد بيّنا أنّ الاهتمام هذا لم نجده واضحاً سوى منذ أربعة قرون تقريباً فقط، أمّا قبل ذلك فقد ندر أن تجد شرحاً أو تعليقاً أو ذكراً له فليراجع.

نعم، يجب أن أشير إلى أنّ بعض جمل هذا الدعاء وأكثر ذلك في مطلعه، ورد في بعض الروايات الأخَر، ومنها رواية نقلها بعض علماء أهل السنّة في مصنفاتهم الحديثية كابن أبي شيبة في المصنّف، ولكنّ هذا لا يثبت نقل الدعاء الطويل، بل يُثبت بضعة أسطر قليلة منه لو تمّت تلك الروايات أيضاً، ومن الغريب ما وجدته عند بعضهم من أنّه يريد تصحيح هذا الدعاء برواية ابن أبي شيبة التي هي ضعيفة السند من جهة وتنقل لنا بضعة أسطر فقط من جهة ثانية، وهو يعلم أنّ الوضع في الحديث كثيراً ما يكون بالإدراج، فيؤتى بحديث معتبر ويضاف فيه أو ينقص منه ويضاف مكان الإنقاص، فانتبه جيداً، فهذا لا يصحّح حديثاً، نعم لو تمّ نقل أغلب مقاطع هذا الدعاء في مطاوي روايات أخَر عن علي عليه السلام لاقتربنا من هذا التصحيح جدّاً، وهو أمرٌ غير متوفّر هنا مع الأسف الشديد.

لكنّ هذا كلّه لا يعني ترك هذا الدعاء، وذلك:

أ ـ إنّ من يرى قاعدة التسامح في أدلّة السنن يمكنه اعتبار هذا الدعاء، وجعل قراءته مستحبّةً ليلة الجمعة بعنوان كونها ليلة الجمعة، أو ليلة النصف من

شعبان كذلك.

ب ـ إنّ من لا يرى هذه القاعدة ولم يثبت عنده هذا الدعاء كما هو الصحيح، فغاية ما يترتّب عليه هو أن لا يعتدّ بهذا الدعاء لإثبات شيء أو نفي شيء في الدين والعقيدة والشريعة، ولا يُسنده إلى الإمام، ولا يقرأ هذا الدعاء ليلة الجمعة بنيّة الاستحباب الخاص لقراءته في هذه الليلة بعينها، وكذلك ليلة النصف من شعبان.. أمّا مبدأ أن يدعو به فهذا لا مشكلة فيه أساساً؛ إذ لا يشترط في الدعاء أو الزيارة أن يصحّا سنداً حتى يقرأهما الإنسان، فبالإمكان الزيارة أو الدعاء بما ورد ولو بسندٍ ضعيف، والتفاعل مع ما يدعو الإنسان به أو يزور به كما قلنا هذا الأمر مراراً وتكراراً، غايته أنّه يحقّ لمن يرى مشكلةً متنيّة أو مضموناً غير منسجم مع الدين أو القرآن في هذا الدعاء أو ذاك وفي هذه الزيارة أو تلك.. أن يسجّل اعتراضه وأن يترك الدعاء به كونه يتضمّن ما يخالف الدين من وجهة نظره الاجتهادية، ولا يحقّ للآخرين التهجّم عليه بحجّة أنّه ينتقد دعاءً منسوباً للنبي وأهل بيته؛ إذ الدعاء لم يثبت عنده حسب الفرض ومضمونه فيه مشكلة متنية، فمن حقّه أن يتحفّظ تجاهه.

وعليه، فدعاء كميل وأيّ دعاء آخر ـ وكذا أيّ زيارة ـ إذا لم يثبت صدوره عن النبي وأهل بيته بطريقة علميّة تبعاً للمنهج الذي يتخذه الباحث، يمكن الدعاء به أو الزيارة بها بعنوان مطلق الدعاء بلا أيّ مشكلة، شرط عدم الإسناد للمعصوم ولا جعلهما حجةً يحتجّ بها في الفكر الديني، وإذا كانت كذلك وكان في مضمونها ما ينافي الدين بطريقةٍ أو بأخرى أمكن التحفّظ، بل والدعوة إلى ترك هذا الدعاء أو تلك الزيارة أو هذا المقطع منهما، فهذا هو ـ فيما يبدو لي ـ المعيار المنهجي السليم في التعامل مع موضوع الأدعية والزيارات غير الثابتة

حديثياً وتاريخيّاً، وقد كرّرنا هذا الأمر مراراً فيما سبق.

وأتمنّى أخيراً عندما ندرس هذه الموضوعات أن نبتعد أيضاً عن الذهنية الطائفيّة المتحيّزة، فقد ينظر بعضنا لهذا الموضوع، ولأيّ دعاء أو زيارة أخرى، من منظار طائفي، فيقول بأنّه لا ينبغي لنا أن نخسر مثل هذا الدعاء العظيم، فعلينا تصحيحه مهما كان الثمن؛ لأنّه فخر للطائفة وقد تشيّع بسببه كثيرون وغير ذلك من الأمور، ولكنّني أقول: هذا كلّه صحيح مقبول؛ ونفس نقل الطائفة له في كتبها مفخرة محسوبة، ولا أدعو لترك هذا الدعاء إطلاقاً، بل أحثّ عليه وأراه من الأدعية السامية في تراث المسلمين، لكنّ هذا لا يبرّر الحماس لتصحيح الدعاء مهما كلّف الثمن ولو كان بالتضحية بالمنهج العلمي الصحيح في التعامل مع التراث والإثبات التاريخي والحديثي، والتمييز بين الأمور ضروري جدّاً.

وهذا الذي أقوله أساسيٌّ في التعامل مع العديد من الأدعية المشهورة والزيارات المعروفة التي تعاني من مشاكل كبيرة في الإثبات التاريخي والحديثي، بل ربما كان حال الزيارات أحسن وأفضل من حال جملة من الأدعية من هذه الناحية، ولعلّ الفرصة تأتي للبحث عن عدد من الأدعية المشهورة الأخرى في هذا المجال.

٧٢٣ ـ قيمة أحاديث كتب الزيدية المنقولة عن أئمّة أهل البيت

السؤال: ما قيمة روايات الأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ مثل الإمام الباقر والصادق عليهما السلام ـ الموجودة في كتب الشيعة الزيدية في المسائل العقائديّة والفقهيّة؟

● سبق أن تحدّثنا في هذا الإطار، وقلنا بأنّ الشيعة الإماميّة قلّما يرجعون إلى روايات المذهب الزيدي وغيره لإثبات حكم شرعي أو غيره، ما لم يكن في إطار الاحتجاج أو الاستعانة بنصوص الآخرين لإثبات قضيّة الإمامة وما يتصل بها، هذه هي العادة الجارية اليوم، وهي أوضح في الجريان عند غيرهم مع الأسف.

وقد سبق أن انتقدنا هذه العادة عند الجميع، وقلنا بأنّ جميع الأحاديث والروايات التي في كتب المسلمين يجب أخذها بعين الاعتبار وتقويمها والنظر فيها وفقاً لمعايير النقد الحديثي والتاريخي، فإذا صحّ منها شيء بوصفه دليلاً أو شاهداً أو مؤيّداً أمكن الأخذ به.

وقد كانت في روايات الكتب الحديثيّة الشيعية وما تزال الآلاف، بل ربما عشرات الآلاف، من الروايات التي يوجد في أسانيدها رواة سنّة أو واقفيّة أو زيديّة أو إسماعيليّة أو كيسانيّة أو غلاة أو فطحيّة أو من لا يقين بكونه إماميّاً أو غيرهم، وهناك بعض كبار الرواة عند الشيعة الإماميّة هم غير إماميّة، ولو حذفت رواياتهم من كتب الشيعة الإماميّة لربما حُذفت أغلب روايات الإماميّة، مثل السكوني ـ وهو سنّي ـ الذي له في الكتب الأربعة فقط حوالي ١٠٦٧ رواية، وعلي بن الحسن بن فضال ـ وهو فطحي ـ الذي له فيها حوالي ٥١٠ روايات، وغيرهم، وقد قال السيد البروجردي في كتاب (نهاية التقرير ٢: ٣١١) بأنّ ترك الأحاديث التي في سندها ولو راوٍ واحد غير إمامي يوجب سقوط أخبار الآحاد التي بأيدينا كلّها. فكما كان قدامى علماء الشيعة الإماميّة يأخذون هذه الروايات ويضعونها في كتبهم ويعملون بما صحّ منها ولو بالقرائن الحافّة ويملكون جرأة ذلك، علينا أيضاً أن نملك هذه الجرأة اليوم ونفتح كتب الحديث عند مذاهب الزيدية والإباضيّة والسنّة وغيرهم للاستفادة منها، لا بمعنى صحّة كل ما فيها،

بل بمعنى خضوعها للنقد العلمي المتوازن والأخذ بما يصحّ منها أو يؤيّد الصحيح.

والكلام عينه نقوله للزيدية وأهل السنّة وغيرهم، ولهذا دعوت في مقالة لي نشرت في (مجلّة فقه أهل البيت) حدود عام ٢٠٠٣م إلى موسوعة حديثية إسلاميّة جامعة تكون مرجعاً لكلّ باحث مسلم في هذا العالم، نسأل الله التوفيق لتبنّي جهة علميّة كبرى في العالم الإسلامي لهذا المشروع ليكون مفتاحاً لنهضة بحثية ممتازة في مجال الحديث والتاريخ إن شاء الله.

وقد اطّلعتُ ـ بعد تقديمي هذا المقترح عام ٢٠٠٣م ـ على موقف المرجع السيد البروجردي رحمه الله، فيما ينقله عنه الشيخ محمّد واعظ زاده الخراساني في ملابسات قصّة تأليف موسوعة (جامع أحاديث الشيعة)، ولا بأس بذكر نصّ الخراساني، وهو يحكي عن أستاذه البروجردي فيقول: (إنّ الأستاذ الإمام حضر يوماً لجنة الحديث وبيده كتاب، فبدأ حديثه بأنّ: عدد روايات أهل السنّة في باب الأحكام أقلّ بكثير من روايات أهل البيت عندنا، فأرى إيرادها في ذيل أبواب كتابنا؛ إذ في الجمع بينها فوائد، وللنظر فيها جميعاً دخلٌ في الاستنباط، وبذلك يُعلم مقدار ما عندهم من الحديث في كلّ باب وما عندنا. وأضاف قائلاً: إنّه يكفينا من رواياتهم ما جمعت في هذا الكتاب، وهو التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، للشيخ علي منصور علي ناصف، من علماء الأزهر الشريف ـ وفيه خمسة من الصحاح الستّة أي عدا سنن ابن ماجة ـ فبدأنا بدرج تلك الروايات في مواضعها، وتمّ العمل في كتاب الطهارة وشيء من غيرها، فإذا بالأستاذ الإمام حضر اللجنة، قائلاً: إنّي طلبت منكم درج أحاديث أهل السنّة في الكتاب، ثم بدا لي حذفها، وذكر أسباباً لانصرافه عن رأيه، وحاصلها: **إنّ**

الناس عندنا لا يتحمّلون هذا في وقتنا الحاضر، وإني أخاف الفتنة، فنكِلها إلى وقت مناسب، فتم المجلس وأعضاء اللجنة مصمّمون على حذف تلك الروايات، وقد اشتغلوا بحذفها بالفعل. وفي خلال ذلك أرسلت أنا كتاباً إلى الأستاذ، ذكرت فيه بعض المرجّحات لوجود روايات أهل السنّة، راجياً أن أصرفه عن هذا إلى رأيه الأوّل، لكنّه لم يؤثر في عزمه، فتمّ تأليف الكتاب مجرّداً عن روايات الجمهور) (محمد واعظ زاده الخراساني، المنهج الفقهي والأصولي لآية الله البروجردي، مجلّة رسالة التقريب، العدد ٣٠: ١٤٥ ـ ١٤٦، وانظر: ١٣٤ أيضاً).

نتمنّى العمل على مشاريع من هذا النوع؛ لما لها من فوائد علميّة عظيمة.

٧٢٤ ـ مدى صحّة رواية (إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه)

السؤال: ما مدى صحّة رواية: (إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِي أُمَّتِي فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلا عَدْلٌ)؟

● هذه الرواية وردت في أكثر من مصدر مثل المحاسن، لأحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، والكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، ودعائم الإسلام، للقاضي أبي حنيفة بن محمد التميمي النعمان (٣٦٣هـ)، وقد جاء الحديث في هذا المصدر مرسلاً بلا سند، وعوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي (٨٨٠هـ)، وقد جاء الحديث في هذا المصدر مرسلاً بلا سند أيضاً، وعلل الشرائع وعيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، ونقلت أكثر المصادر المتأخرة هذا الحديث عن هذه المصادر أو بعضها.

وقد تطابقت صيغ الحديث في المصادر المذكورة، مع اختلافات طفيفة، ففي صيغة المحاسن، جاء: «قال رسول الله: إذا ظهرت البدعة في أمّتي فليظهر العالم علمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله»، وفي صيغتي الكافي وعوالي اللآلي، جاء: «قال رسول الله: إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»، وفي صيغة دعائم الإسلام، جاء: «إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله». ومن الواضح أنّ الاختلافات بين «البدع» و«البدعة» وغيرها لا تضرّ بمتن الحديث.

أمّا من حيث السند فالذي يظهر أنّ لهذا الحديث سندين، يلتقيان في محمّد بن جمهور، فمصدر الحديث هو محمّد بن جمهور، وللتوضيح نذكرهما، وهما:

السند الأوّل: وهو سند البرقي في المحاسن، وفيه: (عنه، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن جمهور العمي، رفعه، قال: قال رسول الله:..).

وفي هذا السند يوجد أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ، صاحب كتاب «المحاسن»، وهو ثقة على الصحيح، كما يوجد يعقوب بن يزيد، وهو ابن حمّاد الأنباريّ السلميّ، وهو ثقة أيضاً.

السند الثاني: وهو سند الكليني في الكافي، وفيه: (الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمد، عن محمد بن جمهور العمي، يرفعه، قال: قال رسول الله:..).

وفي هذا السند يوجد الحسين بن محمّد الأشعريّ، وهو ثقة، ومعلّى بن محمّد البصريّ، أبو الحسن، والصحيح عدم ثبوت وثاقته.

لكنّ مشكلة الحديث ـ بطريقيه ـ تكمن في أمرين:

١ ـ محمّد بن جمهور العمي، فقد قال فيه النجاشي: (محمد بن جمهور، أبو عبد الله، العمي، ضعيف في الحديث، فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء الله أعلم بها من

عظمها، روى عن الرضا، وله كتب: كتاب الملاحم الكبير، كتاب نوادر الحج، كتاب أدب العلم) (رجال النجاشي: ٣٣٧). وقال الطوسي في (الرجال: ٣٦٤)، في أصحاب الرضا: «محمّد بن جمهور العمي، عربي، بصري، غال».

ومع ذلك حاول السيد الخوئي توثيقه رغم تضعيف كثيرين له، وذلك بالقول بأنّ الرجل كان فاسد المذهب لكنّه ثقة؛ لشهادة علي بن إبراهيم بن هاشم بوثاقته، حيث ورد في تفسير القمي، غاية الأمر أنه ضعيف في الحديث؛ لما في رواياته من تخليط وغلو، وقد ذكر الشيخ أن ما يرويه من رواياته فهي خالية من الغلوّ والتخليط، وعليه فلا مانع من العمل بما رواه الشيخ من رواياته.

ولكنّ الصحيح عندي ـ والله العالم ـ هو أنّه ضعيف لا يُعمل برواياته حتى التي وردت في كتب الطوسي، فإنّ عدم وجود تخليط فيها اجتهادٌ متنيّ شخصي من الطوسي لسنا ملزمين به، على أنّ شخصاً روى روايات تخليط وغلوّ بهذا الحجم الذي يصفه النجاشي، كيف يوثق بسائر رواياته لو تفرّد بها؟! نعم لو انضمّت إلى روايات غيره وكان لها شواهد ومتابعات، أمكن تصحيح الأخذ بمجموع الروايات لا بخصوص رواية العمي، وقد بحثت عن هذا الموضوع مفصّلاً في محلّه.

٢ ـ الرفع، فحتى لو كان محمد بن جمهور ثقة، فهذه الرواية مرسلة؛ لأنّه يرفع الحديث إلى النبي مع أنّه ليس بمعاصر له قطعاً.

وعليه، فهذه الرواية ضعيفة السند بالرفع، وبضعف محمد بن جمهور العمي، وبعدم ثبوت وثاقة معلّى بن محمد البصري. لكنّ متن هذه الرواية سليم موافق للقواعد العامّة في الدعوة إلى الله ووظائف العلماء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك.

٧٢٥ . رواية تقول: عمل الشياطين منحصر بالتشكيك بأهل البيت فقط!

السؤال: ما مدى صحّة هذه الرواية سنداً ومتناً وما دلالتها؟ فهي تقول بأنّ الشياطين شغلها الشاغل تشكيك الناس بأهل البيت عليهم السلام: قال علي بن الحسين عليهما السلام: (قالت السيدة زينب عليها السلام: لما ضرب ابن ملجم لعنه الله أبي عليه السلام ورأيت أثر الموت منه.. قال: يا بنيّة.. وكأنّي بكِ وببنات أهلك سبايا بهذا البلد، أذلاء خاشعين، تخافون أن يتخطّفكم الناس، فصبراً، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، ما لله على الأرض يومئذ وليٌّ غيركم وغير محبّيكم وشيعتكم، ولقد قال لنا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم حين أخبرنا بهذا الخبر: إنّ إبليس في ذلك اليوم يطير فرحاً، فيجول الأرض كلّها في شياطينه وعفاريته، فيقول: يا معشر الشياطين قد أدركنا من ذريّة آدم الطلبة، وبلغنا في هلاكهم الغاية، وأورثناهم السوء إلا من اعتصم بهذه العصابة، فاجعلوا شغلكم بتشكيك الناس فيهم، وحملهم على عداوتهم وإغرائهم بهم وبأوليائهم، حتى تستحكم ضلالة الخلق وكفرهم، ولا ينجو منهم ناج. ولقد صدّق عليهم إبليس ظنّه وهو كذوب، إنّه لا ينفع مع عداوتكم عملٌ صالح، ولا يضرّ مع محبّتكم وموالاتكم ذنب غير الكبائر. قال زائدة: ثم قال علي بن الحسين عليهما السلام، بعد أن حدّثني بهذا الحديث: خذه إليك، أما لو ضربت في طلبه آباط الإبل حولاً لكان قليلاً)، والمعنى أنّه لو سعى وراء طلب هذا الحديث بعيداً لكان قليلاً (بحار الأنوار ج٢٨ ص٥٥، عن كامل الزيارات ص٤٤٤، العوالم ص٣).

● في البداية لابدّ لي أن أشير إلى أنّ هذا الحديث ليس كاملاً، فالرواية الكاملة أزيد من هذا المقدار الذي نقلتموه هنا، كما لابدّ لي أن اُلفت النظر إلى أنّ هذا الحديث ليس له ـ على ما يبدو لي ـ إلا مصدر واحد، وهو كتاب كامل الزيارات

والبقيّة أخذوا منه.

ولكنّ الأهم أنّ هذا الحديث ليس من أصل كتاب كامل الزيارات لابن قولويه القمّي الثقة الجليل، وإنّما أضيف إلى هذا الكتاب، وقد صرّح بهذه الإضافة فاعلُها وصاحبها وهو الحسين بن أحمد بن المغيرة الذي قال بأنّه أضاف هذا الحديث هنا إلى الكتاب؛ لأنّه رواه عن ابن قولويه وتحدّث معه في أن يضيفه، ولكنه لم يضفه أو لم يُسعفه الوقت في أن يضيفه، وهذا موجود في كتاب كامل الزيارات نفسه، فلا يصحّ نسبة هذه الرواية إلى كتاب كامل الزيارات، وإن أمكن نسبتها إلى ابن قولويه بطريق ابن المغيرة عن ابن عياش كما سوف نبيّن ذلك، فاقتضى التنويه، فمن يقول بوثاقة كلّ رواة كتاب كامل الزيارات عليه أن يلتفت هنا إلى أنّ هذه الرواية لم تدرج في الكتاب من قبل ابن قولويه نفسه، وإنّما أُضيفت إضافةً صرّح صاحبُها بها دون أن يلزم من ذلك التزوير في نسخة الكتاب، فانتبه جيداً.

أمّا من حيث سند هذه الرواية فهو مليء بالمجاهيل والمهملين والمضعّفين، فالحسين بن أحمد بن المغيرة وإن كان ثقةً ووُصف في كتب الرجال بأنّه مضطرب المذهب، إلا أنّ أحمد بن محمّد بن عياش (٤٠١هـ)، قال فيه النجاشي: (أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش (عباس) بن إبراهيم بن أيوب الجوهري، أبو عبد الله وأمّه سكينة بنت الحسين بن يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن إسحاق، بنت أخي القاضي: أبي عمر محمد بن يوسف، كان سمع الحديث، فأكثر واضطرب في آخر عمره.. له كتب، منها: كتاب مقتضب الأثر في عدد الأئمّة الاثني عشر، كتاب الأغسال.. كتاب اللؤلؤ وصنعته وأنواعه، كتاب ذكر من روى الحديث من بني ناشرة، كتاب أخبار وكلاء الأئمة الأربعة. رأيت هذا

الشيخ، وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعّفونه فلم أرو منه شيئاً، وتجنّبته) (رجال النجاشي: ٨٥ ـ ٨٦)، فهذا الرجل ضعيف ضعّفه الشيوخ حتى أنّ النجاشي تجنّب الرواية عنه.

وفي السند أيضاً محمّد بن سلام الكوفي وهو مجهول الحال عند الرجاليين، كما أنّ في السند أحمد بن محمد الواسطي وهو مهمل جداً، وفي السند أيضاً عيسى بن أبي شيبة القاضي وهو مهمل كذلك لم يوثقه أحد، وفي السند قدامة بن زائدة وهو مجهول الحال، وحاول بعضهم توثيقه من خلال رواية ابن أبي عمير عنه فيما قيل، وفي السند زائدة نفسه وهو مجهول الحال أيضاً.. وعليه فهذا الحديث مليء السند بالمجاهيل والمهملين والمضعّفين، وليس له إلا طريق واحد ومصدر واحد بيّنا حاله، فيكون ضعيف السند جداً، بل تالف الإسناد بعد وجود ابن عياش فيه، فإذا تواترت الروايات، أو تظافرت روايات متعدّدة تؤكّد المضمون الذي نقله هذا الحديث وكان لها وزنها ـ لا أن تكون روايات مليئة بالمهملين أو الوضاعين ـ أمكن الأخذ بها وجعله بمثابة المؤيّد لا أكثر، وإلا فلا يحتجّ به.

أمّا المتن الذي نقلتموه، فليس المراد منه أنّ الشياطين لا شغل لها سوى تشكيك الناس بولاية أهل البيت، وإنّما الكلام في أنّه بعد قتل الإمام الحسين بن علي تصبح أولى أولويات الشياطين صرف الناس عن أهل البيت، ولا أظنّ أن المراد بالناس هنا كلّ الخلق إلى يوم الدين، وإلا كان الحديث واضح البطلان، بل المراد هم المسلمون الذين أفرطوا في البُعد عن أهل البيت. نعم في الحديث توصيفهم بالكفر، وفي الحديث أنّ ذنوب الشيعة مغفورة غير الكبائر، وفي الحديث أنّ الجميع قد بلغ بهم الشيطان الغاية إلا المتمسّكين بهذه العصابة، وهذه أمور ثمّة من يضع عليها علامات استفهام، ما لم نفسّر الكفر بالمعنى القرآني والحديثي العام، وليس بالمعنى الفقهي القانوني حصراً.

وثمّة من يتحفّظ على نمط من الروايات الشيعيّة التي يصفها بأنّها تحوي قدراً عالياً من المبالغة في التعامل مع الأمور التاريخية والعقديّة؛ إذ يرى أنّها تحاول أن تصوّر لنا وكأنّ القضيّة الوحيدة في الدين وفي الأغراض والمقاصد الإلهيّة منذ بداية الخلق وحتى نهاياته، وأنّها قضيّة القضايا على الإطلاق.. هي قضيّة الإمامة بالمعنى الخاصّ، وكأنّ التوحيد والنبوات والله والآخرة وكلّ المنظومة المفاهيمية والتشريعية والأخلاقيّة للديانات، وكلّ هذا الحشد القرآني الهائل لهذه القضايا يغدو ثانويّاً جداً قياساً بهذه القضيّة (الإمامة)، وهذا أمر يمكن فهمه في سياق زمني معيّن تمّ فيه تهميش هذه القضية المهمّة للغاية، لكنّه غير مفهوم في سياق إلهي ديني عام دائم وثابت منذ بداية الخلق وإلى يوم الدين.

فإذا صحّت وجهة النظر هذه بوصفها قائمةً على التحليل والمقارنة بين هذه الروايات وبين المزاج القرآني العام، فإنّ بعض الروايات القليلة يمكن أن تخضع لعلامات استفهام، أو يمكن فهمها في سياق محدّد زمكانيّاً، أو تفسّر على أنّها تنبني على بيان المبالغة لا الكشف التفصيلي الدقيق والجادّ عن مدلولاتها الأوليّة المباشرة، ووجهة النظر هذه تحتاج لبحث لنرى هل هي صحيحة أو لا؟ وهو ما لا يسعه هذا المختصر، وإن كانت سليمة في الجملة.

وعلى أيّة حال، فالرواية أعلاه موهونة السند جدّاً، وإثباتها التاريخي عسير بعد تفرّد مصدر واحد ـ عرفت الحال فيه ـ بها، ما لم تعتضد بشواهد وقرائن، والعلم عند الله.

٧٢٦ . الإمام الصادق يلعن . بالاسم . الخلفاء وبعض الزوجات عقيب كلّ صلاة؟!

السؤال: ما هو رأيكم بهذه الرواية التي رواها الكليني بسنده عن الحسين بن

ثوير وأبي سلمة السراج، قالا: (سمعنا أبا عبد الله عليه السلام وهو يلعن في دبر كلّ مكتوبة أربعةً من الرجال وأربعةً من النساء: أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعائشة وحفصة وهند وأم الحكم أخت معاوية)؟ وما هو رأيكم بمن يستعمل أمثال هذه الرواية للعن الصحابة وزوجات النبي في عصرنا؟

●الرواية التي نقلتموها لم ترد بهذه الصيغة بالدقّة، فقد وردت في كتاب الكافي بالطريقة التالية: محمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن الخيبري، عن الحسين بن ثوير، وأبي سلمة السراج قالا: (سمعنا أبا عبد الله عليه السلام وهو يلعن في دبر كلّ مكتوبةٍ أربعةً من الرجال وأربعاً من النساء، فلان وفلان وفلان ومعاوية، ويسمّيهم، وفلانة وفلانة وهند وأمّ الحكم أخت معاوية) (الكافي ٣: ٣٤٢)، ونقلها الشيخ الطوسي في (تهذيب الأحكام ٢: ٣٢١) بسنده إلى محمّد بن يحيى أيضاً مع حذف اسم الخيبري في الطريق.

لكنّ العلامة المجلسي في بحار الأنوار نقل الرواية عن التهذيب والكافي بطريقةٍ أخرى وهي: (عن الحسين بن ثوير وأبي سلمة السراج، قالا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام وهو يلعن في دبر كلّ مكتوبةٍ أربعةً من الرجال وأربعاً من النساء: التيميّ والعدوي وفعلان ومعاوية.. ويسمّيهم، وفلانة وفلانة وهند وأم الحكم أخت معاوية) (بحار الأنوار ٨٣: ٥٨).

ونقل الفيض الكاشاني هذه الصيغة عن خصوص التهذيب (انظر: الوافي ٨: ٨٠٣) وهو الصحيح الموجود في التهذيب اليوم، ولم نعثر في الكافي الموجود بين أيدينا اليوم على هذه الصيغة الثانية.

وقد علّق العلامة المجلسي في مرآة العقول على الرواية في الكافي بقوله:

(مجهول. ورواه في التهذيب، وأسقطه الخيبري بين السند فعدّه الأصحاب صحيحاً، والظاهر أنّه سقط من قلم الشيخ أو النسّاخ كما ذكره في المنتقى، حيث قال: وظنّ بعض الأصحاب صحّة هذا الخبر، كما هو قضيّة البناء على الظاهر، وبعد التصفّح يُعلم أنّه معلّل واضح الضعف؛ لأنّ الكليني رواه عن محمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن الخيبري ببقيّة الإسناد، وهذا كما ترى عين الطريق الذي رواه به الشيخ إلا في الواسطة التي بين ابن بزيع وابن ثوير، ووجودها يمنع من صحّة الخبر؛ لجهالة حال الرجل. واحتمالُ سقوطها سهواً من رواية الشيخ قائمٌ على وجه يغلب فيه الظنّ فيثبت به العلّة في الخبر، وفي فهرست الشيخ أنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع روى كتاب الحسين بن ثوير عن الخيبري عنه، ولعلّ انضمام هذا إلى ما رواه الكليني يفيد وضوح ضعف السند، وقال المازري: المشهور لغةً والمعروف رواية في لفظ: دبر كلّ صلاة، بضمّ الدال والباء، وقال المطرزي أما الجارحة فبالضم، وأما الدبر التي بمعنى آخر الأوقات من الصلاة وغيرها فالمعروف فيه الفتح انتهى. والكنايات الأوَل عبارة عن الثلاثة بترتيبهم والكنايتان الأخيرتان عن عائشة وحفصة) (مرآة العقول ١٥: ١٧٤ ـ ١٧٥)، وأصل هذا التعليق أخذه المجلسي ـ كما صرّح بنفسه ـ من الشيخ حسن العاملي صاحب (منتقى الجمان ٢: ٨٩).

ولو راجعنا سند هذه الرواية لوجدنا فيه أبا سلمة السرّاج، وهو رجل مجهول الحال؛ لكنّ جهالته لا تضرّ بالسند؛ لأنّ في عرضه الحسين بن ثوير وهو ثقة، فليس هناك مشكلة من هذه الناحيّة، لكنّ مشكلة الحديث الأساسيّة تكمن في الخيبري، واسمه خيبري بن علي الطحان الكوفي الذي وصفه النجاشي فقال فيه: (خيبري بن علي الطحان كوفي، ضعيف في مذهبه، ذكر ذلك أحمد بن الحسين،

يقال في مذهبه ارتفاع. روى خيبري عن الحسين بن ثوير، عن الأصبغ، ولم يكن في زمن الحسين بن ثوير من يروي عن الأصبغ غيره..) (رجال النجاشي: ١٥٤ ـ ١٥٥).

وقال ابن الغضائري: (خَيْبَرِيُّ بنُ عليّ، الطحّانُ، كُوْفيٌّ. ضَعِيْفُ الحديث، غالي المَذْهَبِ، كانَ يَصْحَبُ يُونُسَ بنَ ظَبْيان، ويُكْثِرُ الرِواية عنهُ. ولهُ كِتابٌ عن أبي عَبْدِ اللهِ عليه السلام. لا يُلْتَفَتُ إلى حديثِهِ) (رجال ابن الغضائري: ٥٦).

ولكنّ تضعيف الغضائري لا يعتدّ به؛ لعدم ثبوت نسبة نسخة هذا الكتاب التي بين أيدينا اليوم إليه، فيُرجع إليه بعنوان الاحتمال والقرينة فقط، وأمّا تضعيف النجاشي فهو تضعيفٌ في المذهب، وليس في الحديث، ويبدو أنّ الرجل كان قريباً من الغلوّ بمقتضى هذين النصين، ومع ذلك فلم يرد عند أحد من العلماء توثيقٌ لهذا الرجل حتى يُعمل بأحاديثه، نعم ورد اسمه في أسانيد كامل الزيارات، فمن يرى وثاقة كلّ رواة كامل الزيارات يمكنه تصحيح هذا الحديث، وأمّا من لا يرى وثاقة غير المشايخ المباشرين لابن قولويه في كامل الزيارات ـ كما هو الصحيح الذي بنى عليه السيد الخوئي في آخر حياته، وبنى عليه السيد باقر الصدر، والمحدّث النوري، والشيخ جواد التبريزي على ما في بالي، ويظهر تبنّيه من السيد علي السيستاني (بمعنى قوله بوثاقة بعض رواة الكتاب بشكل غير معيّن، فلا يستفاد عمليّاً من التوثيق الوارد في المقدّمة شيئاً، كما نقل عنه ولده السيد محمد رضا السيستاني حفظه الله في بحوث في شرح المناسك ٣: ٦٨ ـ ٦٩؛ وانظر: قاعدة لا ضرر: ٢١ ـ ٢٢) فلا تكون هذه الرواية معتبرة سنداً عنده.

وقد صار واضحاً أنّ سقوط اسم الخيبري من تهذيب الأحكام لا يوجب

صحّة السند؛ لأنّ الوارد في الكافي هو وجود الخيبري في السند، كما أنّ الشيخ النجاشي وغيره ذكروا أنّ الخيبري هو من يروي عن الحسين بن ثوير كتبه، وأنّه هو من روى عنه ابن بزيع، وهذا يقوّي جداً احتمال السقط النسخي أو الاشتباهي من كتاب التهذيب الذي كثرت مشاكله النسخيّة والتصحيفيّة كما هو معروف.

والنتيجة: إنّه لم يثبت هذا الحديث بطريق معتبر عن الإمام الصادق، مضافاً إلى أنّ تطبيق الأسماء على زوجتيّ النبيّ عائشة وحفصة يحتاج لجمع قرائن، فالمجلسي طبّق عليهما الروايةَ اجتهاداً منه؛ حيث احتمل بعضهم أنّ يكون المراد مرجانة أو زوجة الإمام الحسن. هذا وأمّا أصل اللعن بالأسماء فهو بحثٌ يحتاج لمراجعة أخرى أطول من هذه، وكلامنا هنا إنّما هو في هذه الرواية بالخصوص.

٧٢٧ . تحقيق حال رواية في معجزة للإمام الحسن المجتبى

السؤال: أحببت أن أستعلم من حضرتكم حول صحّة معجزة منقولة عن الإمام الحسن عليه السلام في كتاب مدينة المعاجز قال: (عنه: قال: حدّثنا [أبو] محمد بن سفيان، عن أبيه، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن منصور، قال: رأيت الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد خرج مع قوم يستسقون، فقال للناس: أيّما أحبّ إليكم المطر، أم البرد، أم اللؤلؤ؟ فقالوا: يا ابن رسول الله، ما أحببت. فقال: على أن لا يأخذ أحد منكم لدنياه شيئاً (فأتاهم) بالثلاث، ورأيناه يأخذ الكواكب من السماء، ثم يُرسلها، فتطير كالعصافير إلى مواضعها). هل تصحّ هذه القصّة حسب الموازين العلميّة إسناداً أو متناً من طرق أخرى؟

● هذه الرواية نقلها الطبري الشيعي (ق ٤هـ) في كتابَيه: (دلائل الإمامة:

١٦٧؛ ونوادر المعجزات: ١٠١ ـ ١٠٢)، وعنه أخذ كلّ من صاحب مدينة المعاجز وصاحب إثبات الهداة فيما بعد، ولكن نقل في (إحقاق الحقّ ٥: ١٥٦)، قريباً من هذا المضمون عن كتاب مناقب فاطمة وولدها عليهم السلام، بإسناده عن إبراهيم بن منصور. وهناك رأي يقول بأنّ كتاب مناقب فاطمة وولدها هو نفسه كتاب دلائل الإمامة لنفس المؤلّف، ويشهد لذلك تطابق ما نقله الحر العاملي في إثبات الهداة عنه بالسند والمتن مع ما هو الموجود اليوم من كتاب دلائل الإمامة.

والحديث فيه رواة لا ترجمة لهم أو لا توثيق لهم، مثل إبراهيم بن منصور، على تقدير صحّة هذا الاسم، وأمّا إذا كان إبراهيم بن مالك الأشتر عن منصور، فإنّني راجعت كل من سمّي بمنصور في كتب الرجال والتراجم ولم أجد أحداً في هذه الطبقة، عدا بعض المحتملين مثل منصور بن ربعي وهو مهمل جداً، ومنصور بن سلام التميمي وهو مهمل أيضاً، وأمثالهما، كما أنّني من المتوقّفين في أبي محمد سفيان بن وكيع الرؤاسي (٢٤٧هـ)، كما أنّ الأعمش عندي ثقة لكنّه يدلّس، فالخبر من حيث السند ضعيف، وليس هناك ما يعضده من أسانيد مع قلّة المصادر الناقلة.

وأمّا على مستوى المتن، فإذا كان هذا الأمر واقعيّاً لكان ظاهرةً غريبة جدّاً، ولابدّ من فرضها معجزة توقف قوانين الطبيعة أو العادة، وربما يكون من الإعجاز هنا عدم تأثير هذه الظاهرة على العالم وعلى قوانين الجاذبيّة بين الكواكب.

وعلى أيّة حال فأخبار المعجزات هذه لابدّ من تراكم المعطيات فيها للأخذ بها؛ إذا لو وقعت لكثر تداولها في العادة، لاسيما وأنّ الخبر يقول بأنّ الإمام

الحسن كان مع قوم ومجموعة من الناس يستسقون، وهو أمر في العادة يتمّ تداوله وتناقله بكثرة، إضافة إلى أنّه لو وقعت الظاهرة في الخارج فيفترض في العادة أن يراها سائر الناس ولو لم يكونوا مع الإمام الحسن، ولمّا لم نجد هذا الحديث سوى في رواية واحدة ينقلها مصدرٌ واحد فقط يبعد عنها ثلاثة قرون، وفي السند مجاهيل، صار من الصعب التصديق بها، ما لم تحشد لها الشواهد والقرائن.

نعم، قد تنفع هذه الرواية ـ لو ضمّت إلى مجموع روايات كرامات الأئمّة الموجودة في مثل كتابَي: مدينة المعاجز، وإثبات الهداة ـ في إثبات مبدأ وقوع بعض الكرامات منهم عليهم السلام في حياتهم، ولو لم نقدر على تعيين هذه الكرامات التي وقعت ولا تحديد عددها، نتيجة عدم إمكان التثبّت من هذه الكرامة أو تلك، وذلك عملاً بقانون التواتر الإجمالي الذي بحثه الأصوليّون والمحدّثون من علماء المسلمين، والله العالم.

٧٢٨ . دليل شرعية علم الرجال معياراً لتصحيح الأحاديث

السؤال: أرجو التكرّم ـ شيخنا الفاضل ـ بسرد أدلّة من القرآن أو الأحاديث من المعصومين عليهم السلام على أنّ علم الرجال بوضعه الحالي هو المعيار لصحّة الأحاديث.

● أعتقد أنّه قد يكون السؤال خاطئاً، فليست قيمة علمٍ من العلوم كامنةً فقط في أخذ شرعيّته من الكتاب أو السنّة، فهل لدينا دليل من الكتاب أو السنّة على صحّة العلوم الميكانيكيّة التي بها تسير المركبات البريّة والبحرية والجويّة اليوم؟ وهل لدينا في الكتاب أو السنّة دليل على صحّة العلوم الفيزيائيّة أو الكيميائية أو منهجيّتها أو معياريّتها في التعامل مع ظواهر الطبيعة؟ بل هل لدينا اليوم

نصوص من الكتاب أو السنّة تعلّمنا منهج الاجتهاد الذي نجده في علم أصول الفقه بالطريقة القائمة؟ بل هل لدينا اليوم مبرّر من كتاب أو سنّة يصحّح طريقتنا في فهم الأحاديث؟ بل حتى علم اللغة بفضاءاته المتعدّدة هل لدينا نصوص تشرّعه وتصحّح الاحتكام إليه بالطريقة القائمة اليوم؟ وهل كان أهل البيت يُرجعون الناس لمعاجم اللغة وكتب النحو والصرف والبلاغة، كما يرجع المفسّر والمحدّث والفقيه اليوم إليها؟

بل حتى علم الحديث نفسه وقيمة الروايات أمر لا يمكن أن نأخذه من الرواية نفسها؟ لأنّ الرواية لا تثبت نفسها منطقيّاً، وكذلك القرآن الكريم لا يمكن أن نثبت صحّته بإخباره عن صحّة نفسه، لأنّه لا يمكنه أن يثبت نفسه، بل لابدّ أن نثبت صحّته من طرق علميّة وعقلية وفكريّة أخرى تعتمده، لا أنّ نصاً في القرآن يمكن أن يثبت لنا ـ قبل إثبات صحّة القرآن ـ أنّ القرآن صحيح، لمجرّد أنّ هذا النصّ قال بأنّ القرآن صحيح.

لا يجب ـ لكي يكون علم الرجال علماً صحيحاً ـ أن يأخذ صحّته من آية أو رواية بالضرورة، ولا كذلك علم الفلسفة والكلام والتاريخ والعلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، ففي بعض الأحيان نجد علماً تعرّضت لبعض موضوعاته النصوص الدينية، وفي أحيان أخر لا نجد هذا الشيء، وهذا أمر طبيعي في كلّ العلوم والفنون وعلاقتها بالنصوص الدينية.

إنّما السؤال الأساس هو: هل توجد نصوص تحظر علينا التعامل مع علم الرجال بهذه الطريقة أو لا؟ وأين هي هذه النصوص؟ وما هو المعيار الصحيح في التعامل معها؟

إنّ علم الرجال ـ وكلّ العلوم المتّصلة بالإثبات التاريخي ـ هي علوم إنسانيّة

تعتمد العقل الإنساني والمنطق البشري في التفكير، وتستعين بالنصوص الدينية فيما أرشدتها إليه، وإلا اعتمدت على نفسها، فالمنطق الإنساني لا يقبل بأخذ موقف معيّن ـ لاسيما لو كان الموضوع مهمّاً وخطيراً ـ من شخص كذاب، أو من شخص شهد من نثق به أنّه كذاب، والمنطق الإنساني يقبل أن نأخذ من شخص صادق ولم يكن فيما ينقله لنا ما يثير الريب في صدقه ودقّته، وعليه فلا يحتاج علم الرجال لكي يكون صحيحاً ـ بعد إثبات سلامته بالطريقة العقلانيّة ـ أن تأتي به آية أو رواية، بل المهم أن ننظر هل جاء ما يعارض استخدام هذا العلم في النصوص الدينيّة أو لا؟

فعلى المستوى الديني يجب النظر في النصوص المانعة عن هذا العلم لكي نُبطل شرعيّته، لا النظر في النصوص الداعية إلى هذا العلم كي نُثبت شرعيّته، وهكذا الحال في أغلب العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة.

بل حتى لو ذهبنا ناحية طريقة تفكيركم في معالجة الموضوع، فقد انتصر الرجاليون والأصوليون في دراسات موسّعة لصحّة منهجهم، فحاولوا أن يثبتوا حجية خبر الثقة من خلال النصوص القرآنية والحديثية كآية النبأ وآية الكتمان وآية السؤال وغيرها من الآيات، كما تابعوا تفاصيل تعاطي أهل البيت مع الرواة والروايات التي كانت تتداول في زمنهم فلاحظوا أنّ أهل البيت ـ وكذلك العديد من التابعين والفقهاء والعلماء من سائر المذاهب ـ أعطوا اهتماماً لنَقَلَة الأحاديث، فوجدنا أهل البيت يحذّرون في عشرات النصوص من الكذابين في الرواية، ومن أشخاص بأعيانهم؛ لأنّهم كذبوا على النبي وأهل بيته، ونجدهم يحيلون الناس إلى أشخاص آخرين، ويصفونهم بالثقات المأمونين في عشرات من الروايات في هذا الصدد، وهكذا وجدناهم يركّزون على متن الحديث وعرضه

على القرآن وعلى سائر كلماتهم، مقدّمين منهجاً متنوّعاً في تصحيح النصوص.

ولم يرد عنهم نصوص ترفض علم الرجال والنظر في أحوال الرواة رغم شيوع هذه العلوم منذ القرن الثاني الهجري بين عامّة المسلمين، بل قد ألّف الإماميّة أنفسهم وغيرهم العديد من كتب الرجال وما يقترب منها ويتصل بها، ولم نجد نصوصاً ترفض هذا العلم، ولو كان ذِكْرُ الرواة شيئاً لا قيمة له فلماذا جرت عادة المسلمين ـ بمن فيهم الإماميّة ـ في القرون الهجرية الخمسة الأولى، وفيها عصر النصّ أيضاً وفق الحساب الإمامي، على ذكر الأسانيد والاهتمام برواة الأحاديث بمرأى ومسمع من أهل البيت النبوي؟

نعم، لا يعني هذا كلّه أنّ تفاصيل طريقة تعامل الرجاليّين اليوم صحيحة، بل قد يناقشهم الإنسان في نظريّةٍ هنا أو هناك، أو في طريقةٍ هنا أو هناك، مناقشةً عقلانية تارة، ومناقشة مستندة إلى النصوص تارة أخرى، وهذا شيء طبيعي يحصل بين علماء الرجال والجرح والتعديل من مختلف المذاهب.

فمثلاً بالنسبة لي شخصيّاً لا أقتنع كثيراً بكون كلمات العلماء المتقدّمين دليلاً على الوثاقة أو الضعف، بل إنّني أسمّيها قرائن الوثاقة أو الضعف، وأميّز بين الدليل والقرينة، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ حجية كلمات الرجاليين قائمة على حجيّة الاطمئنان أو الظنّ الاطمئناني، كما كان يذهب إليه بعض العلماء مثل الشيخ المامقاني وغيره (يمكن مراجعة بعض مواقف السيد الفاني، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد رضا السيستاني، وغيرهم)، ومن ثم فمجرّد قول الطوسي بأنّ فلاناً ثقة، قد لا يفيد الاطمئنان بوثاقته دائماً، لكن لو جمع الإنسان مجموعة معطيات في هذا الصدد، فقد يحصل له الاطمئنان لو لم يكن وسواسيّاً، والاطمئنان حجة عقلائيّة وشرعيّة معاً.

كما أنّ مرجعيّة علم الرجال، لا تعني أنّ الموقف النهائي من كلّ رواية هو بيد البحث الرجالي فقط، بل لابدّ من ضمّ مختلف العناصر المؤثرة في الوثوق بصدور الحديث، مثل دراسة المتن وتحليله وعرضه على الكتاب والعقل، ومثل رصد المصادر والطرق وتعدّدها وتنوّعها، ومثل دراسة تاريخ ظهور الحديث من حيث القرب من عصر النصّ أو البعد عنه، ومثل دراسة مصالح الرواة ومدى تأثيرها في هذا الموضوع أو ذاك على احتمال وضع الحديث، ومثل الاحتمالات السلبية والإيجابية في صدور هذا الحديث أو ذاك.. فالقضيّة متنوّعة.

ولهذا عندما نريد حذف دور علم كعلم الرجال حذفاً تامّاً، فإنّ علينا أن نقدّم نظريّةً بديلة في التعامل مع الحديث، فإمّا أن نقول: يجب إلغاء دور الحديث الشريف تماماً، أو نقول: يجب وضع معيار بديل يُثبت صدور النصوص، ولو بالظنّ الاطمئناني.

والسؤال: إذا حذفنا علم الرجال (ومعه علوم التراجم والأنساب والفهارس) من ساحة المشاركة في عمليّات إثبات الصدور بوصفه العلم الذي يوفّر لنا الكثير من المعلومات حول تناقل الحديث، إلى جانب علم الحديث نفسه، ففي هذه الحال كيف نثبت الحديث؟ تصوّروا الآن كلّ كتب الحديث بلا إسناد أصلاً فكيف نثبت الصحّة إلا في حالات نادرة؟ وهل سيكون ذلك أمراً يسيراً؟ وهل يصحّ أن نقول عن الذين يهتمّون بمصادر الحديث وتاريخه ورواته وملابسات الشخصيّات الناقلة بأنّهم عبّاد أسانيد؟ فلو كانوا عبّاد أسانيد فما هي النظرية البديلة التي تسمح لنا منطقيّاً بإثبات الحديث إذا استبعدنا الأمزجة والاستنسابات وموافقة الحديث للميول الذاتية والطائفية والدينية والفئويّة؟! هل مجرّد أن الحديث لا ينافي القرآن يعني أنّه صدر؟ ما هو الدليل على ذلك؟ هل

مجرّد صحّة المضمون تُثبت صحّة الصدور؟ ما الدليل على هذه القفزة غير المنطقيّة؟

وأمّا أحاديث العرض على الكتاب ودورها في هذا الموضوع، فقد تحدّثوا عنها بإسهاب في البحوث الأصوليّة، وفيها كلام كثير من ناحية دورها في إثبات الحديث غير المخالف للكتاب، ويكاد يكون موقفهم متفقاً عليه ـ إلا القليل ـ في عدم قدرة نصوص العرض على إثبات صدور الحديث غير المخالف للكتاب، إلا بوصف عدم المخالفة واحدة من قرائن الوثوق، وحصر دور أخبار الطرح بالجانب الإبطالي للحديث المخالف للكتاب دون الجانب الإثباتي في الحديث الموافق للكتاب، وقد تعرّضنا لهذا في بحثنا حول نقد المتن في الحديث الشريف (مجلة المنهاج، العدد ٧٤)، واخترنا هذا الرأي أيضاً.

إذن، علم الرجال (وإخوانه) علمٌ إنساني بشري، لم نجد معارضة صريحة من النصوص في حقّه، لكنّه لا يشكّل نهاية مطاف الحكم على الأحاديث، وإنّما نعتبره رافداً أساسيّاً من روافد القرائن الاحتمالية التي تعزّز ثقتنا بصدور الحديث تارةً أو تضعف ثقتنا بصدوره تارةً أخرى.

ولهذا فعندما يقول النجاشي بأنّ فلاناً ثقة فقد نوثقه؛ لا لأنّ النجاشي قال ذلك ونحن متعبَّدون بقول النجاشي، فإنّ قول النجاشي ليس في كثير من الأحيان سوى كونه اجتهاداً منه قد يمتزج ببعض العناصر الحسيّة في بعض الأحيان، بل لأنّ قوله ـ لو انضمّ إلى عناصر أخرى ـ قد يوجب لنا الوثوق بوثاقة فلان، وهكذا لو قال النجاشي: فلانٌ ضعيف أو كذاب، فنحن لا نترك رواية هذا الشخص تعبّداً فقط بقول النجاشي، وكأنّه قول إنسانٍ معصوم، بل لأنّ كلام النجاشي يُربك وثوقنا بوثاقة فلان، فلا نستطيع إثبات وثاقته بعد ذلك

بسهولة، بل قد نستطيع إثبات كذبه لو ضممنا إلى شهادة النجاشي معطيات إضافيّة.

ومن هذا النوع ما لو كان الراوي مهملاً أو مجهول العين أو الحال، فإنّ القوّة الاحتماليّة في صدقه تظلّ أقلّ ممّا لو شهدوا له بالصدق، فتحتاج أكثر إلى تظافر الطرق والعناصر الأخرى المؤثرة.

ومن هنا، قلنا في موضع سابق بأنّ كتاب الغضائري يظلّ ـ حتى لو لم تثبت نسبة النسخة التي بين أيدينا إليه كما هو الأرجح ـ يظلّ قرينةً احتماليّة، تشكّل قيمتها جزءاً من قيمة القرينة الاحتمالية التي في شهادة النجاشي؛ لأنّ احتمال نسبة الكتاب إليه هي النصف مثلاً، فنحن لا نملك شهادة من الغضائري في التضعيف، لكنّنا نملك احتمالاً واقعيّاً في وجود شهادة من الغضائري في التضعيف، وهو احتمالٌ ليس فرضيّاً كما هو واضح، ومن هنا نلاحظ موقف الغضائري ـ لا بوصفه معارضاً لقول النجاشي، فيؤخذ بقول النجاشي ويترك الغضائري؛ لعدم ثبوت النسبة، كما هي طريقة مسلك حجيّة خبر الواحد.. بل ـ من باب أنّ شهادة النجاشي لو كانت تمثل في قوّتها الاحتمالية السبعين في المائة، فإنّ ما وصلنا من كتاب الغضائري يمثل عشرين في المائة مثلاً، فعليّ أن آخذ بعين الاعتبار كلّ هذه العناصر في سياق تحصيل الوثوق بالنتيجة، فلاحظ جيداً.

هذا هو ما أجده صحيحاً في تفسير معياريّة علوم الإسناد في التعامل مع الحديث.

٧٢٩ ـ آية ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا..﴾ ورأي العرفاء في حقيقة الآخرة

السؤال: يقول الله في كتابه الكريم: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ

عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾، يقول العرفاء ـ حسب تفسير هذه الآية ـ: إنّ الدنيا والآخرة موجودتان الآن، فالنشأتان موجودتان، والآخرة باطن الدنيا، ولكنّ مشكلتنا أنّنا نعيش مع نشأة واحدة. فهل تتفق مع هذا التفسير؟ ولماذا؟ وهل العرفاء يستندون إلى هذه الآية فقط أو لهم أدلّة أخرى على مطلبهم؟

● يتضمّن سؤالكم موضوعين اثنين:

الموضوع الأوّل: دلالة هذه الآية الكريمة على وجود الآخرة الآن.

وهذا الموضوع لا يختصّ بالعرفاء، بل ذهب إليه كثيرٌ من علماء الكلام المسلمين من الفِرَق المختلفة، كما أنّ هذا الموضوع ـ بصرف النظر عن الموضوع الثاني ـ لا تدلّ عليه الآية؛ لأنّ الذي يدعو إلى تصوّره هو تعبير (الغفلة)، حيث يقال بأنّ الغفلة عن الشيء تستبطن وجوده، فأنت لا تغفل عن شيء إلا إذا كان موجوداً بالفعل، ولم تنتبه إليه، أمّا إذا لم يكن موجوداً، فإنّه لا تكون عندك غفلةٌ عنه.

إلا أنّ هذا الكلام غير دقيق في الاستخدامات اللغويّة إذا أخذنا الوجود الفعلي للشيء، لأنّ اللغة بمعناها الواسع تقبل استخدام موضوع الغفلة مع شيء لم يوجد بعدُ، ويكون هذا الاستخدام عرفيّاً جدّاً، وبلا حاجة لقرينة، فأنت تغفل عن أمرٍ مستقبليّ لم يقع بعدُ، لكنّه في معرض الوقوع، فإذا قلت لك: انتبه لفروضك المدرسيّة، ولا تغفل أبداً عن أنّ هناك تحديات تنتظرك، فهذا لا يعني أنّ التحديات وجدت فعلاً، بل يكفي أن تكون في معرض الوجود في مستقبل حياتك أو معلومة الوجود فيما سيأتي من زمان، وأنت تقول: لقد كانت الدولة غافلةً عن ما ستؤول إليه الأمور في مجال التضخّم السكاني أو في مجال عدم الاهتمام بالبيئة، فأنت استخدمت كلمة (الغفلة) رغم استخدامك كلمة

(ستؤول) المعبّرة عن المستقبل، ومثل هذه الأمثلة كثير.

ففي الحقيقة، يُراد من الاستخدام في كلّ هذه الموارد عدم الانتباه لشيء ما بصرف النظر عن زمانه، فلا فرق في زمان الشيء المغفول عنه، سواء كان هذا الشيء قد وقع في الماضي، أم هو في الحاضر، أم هو في المستقبل، فلا يؤخذ في كلمة (الغفلة) وجود الشيء المغفول عنه في اللحظة الحاضرة المضارعة للغفلة نفسها، وراجع الأمثلة العرفيّة لهذا الموضوع تجد ذلك واضحاً.

وعليه، فالآية الكريمة هنا تريد أن تقول: إنّ هؤلاء يعيشون ظواهر هذه الدنيا، ولكنّهم غافلون عن مصيرهم الآتي في الآخرة، وهذا معنى عادي جداً ومحتمل، ويكفي أن يكون محتملاً جداً بحيث يمنع عن ظهور الآية في وجود الآخرة وجوداً فعليّاً. والأدلّة على وجود الجنّة والنار متعدّدة لا تنحصر عند العلماء بهذه الآية الكريمة وأمثالها.

الموضوع الثاني: دلالة هذه الآية الكريمة على كون الآخرة باطن الدنيا، والدنيا هي ظاهر الآخرة.

وهذه هي النقطة التي ربما يمكن القول بأنّه قد تميّز بها بعض العرفاء، فلم يعتبروا الآخرة حدثاً يأتي بعد حدث الدنيا زماناً، بل هو واقع يقع في باطن هذه الدنيا، ولهذا يسافر العارف للآخرة وهو في الأولى بجسده، ويسبق وقائع الأشياء الطبيعيّة إذا صحّ التعبير، فكأنّ الآخرة روحٌ بدنها الدنيا، وكأنّ الدنيا بدنٌ روحه الآخرة.

هذه النظرية لا نريد أن نبحث فيها الآن، وإنّما أريد فقط أن ننظر في أنّ هذه الآية الكريمة هنا، والتي ذكروها شاهداً على هذه النظريّة، هل تدلّ عليها أو لا؟

لنرجع قليلاً إلى سياق الآية، ونرى قوله تعالى: ﴿**الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى**

الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ للهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * وَعْدَ اللهِ لا يُخْلِفُ اللهُ وَعْدَهُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ * أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللهُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ لَكافِرُونَ * أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوها أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوها وَجاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَما كانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم: ١ ـ ٩).

إنّ الآيات تشير إلى مسألة الصراع بين الروم والفرس، ثم تبيّن وعد الله بالنصر، ثم تذكر بأنّ الله لا يُخلف وعده، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون هذا الأمر، وإنّما يعلمون ظواهر الدنيا، وهم غافلون عن الآخرة.. فماذا يعطي هذا التركيب؟

يوجد هنا أكثر من احتمال تفسيري يمكنني طرحه:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد بالآخرة ليس يوم القيامة، وإنّما أواخر الأمور ونهاياتها، بمعنى أنّهم يعلمون ما يظهر لهم، ولكنّهم لا يدركون ما سيأتي من أمور في قادم الأيّام ممّا لم يظهر لهم بعدُ، تماماً كما هم يعلمون الآن أنّ الروم قد غُلبت، ولكنّ الله وعد بنصرهم عمّا قريب؛ فهو صاحب الأمر في ذلك كلّه لا غيره، فلو أدركوا الله ووعده لفهموا أنّ الظاهر الذي يرونه ليس هو النهاية، بل وراءه باطنٌ ما زال مخفيّاً عنهم، وهو ما سيقع في قادم الأيّام من انتصار الروم على الفرس.

وبناءً على هذا الاحتمال، تخرج الآية من موضوع يوم القيامة والآخرة تماماً، ولا يصبح لها معنى في هذا السياق؛ لأنّ الآخرة فيها معناها أواخر الأمور، لا يوم القيامة.

لكن ما قد يبعّد هذا الاحتمال هو كثرة تداول كلمة (الآخرة) بمثابة العَلَم لذلك اليوم المعروف، إلى جانب حديث الآيات بعد ذلك مباشرةً عن فلسفة خلق السماوات والأرض، وعن موضوع لقاء الله تعالى، فهذا الاحتمال وإن كان وارداً للوهلة الأولى، لكنّه بعيدٌ نسبيّاً عن السياق، وعن المفردة القرآنيّة.

الاحتمال الثاني: أن تكون الآية تتحدّث عن الدنيا والآخرة بالفعل بما نعرفه عنهما، وفي هذه الحال، نحن أمام افتراضين تفسيريّين محتملين:

الافتراض الأوّل: أن نفهم من الدنيا والآخرة هنا عنصر التقابل، وننتقل من التقابل في الدنيا إلى التقابل المفترض في كلمة (ظاهراً)، وهذا ما فعله العلامة الطباطبائي والعرفاء فيما يبدو، فهم قالوا: إنّ قوله يعلمون ظاهراً من الدنيا وهم غافلون عن الآخرة، معناه أنّ الدنيا لها ظاهر، وهو الذي يعلمونه، ولها باطن وهو الآخرة، فبدل أن يقول: يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن باطنها غافلون، قال: يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، وبهذا تصبح الآخرة تعبيراً آخر عن باطن الدنيا.

الافتراض الثاني: أن يقال بأنّ الآية تريد أن تؤكّد على أنّ الناس يعلمون ظواهر ما يجري من حولهم في الدنيا، ولا يغوصون في أعماق هذه الظواهر وفلسفتها، ويظنّون أنّ نهاية الأمور تكمن عند هذه المجريات الظاهريّة التي تقع من حولهم، وهم لا يدرون أنّ هناك أموراً لا يعلمونها وهي خافية عنهم، وتقع خلف هذه الظواهر التي يرونها.

وهذه الأمور التي تقع خلف هذه الظواهر ويمكنها أن تُفهمنا هذه الظواهر، هي الآخرة، فعندما تفهم الآخرة فهماً جيّداً فإنّ ما كنت تراه من ظواهر في الدنيا لن تفهمه بنفس الطريقة، بل ستفهمه بعمقه وروحه، فالآخرة ليست باطن الدنيا في الآية، بل تريد الآية أن تقول بأنّ غفلتهم عن الآخرة جعلتهم لا يرون من الدنيا سوى ظاهرها، دون أن يفقهوا ملكوت السماوات والأرض وأسرارهما وغاياتهما، فمثلاً أنت تنظر تارةً للمرض على أنّه ظاهرة معيّنة في الجسم، وأخرى تفهمه بطريقة مختلفة، وهي أنّه ابتلاء وامتحان، وأنّه المقدّمة لتكامل النفس لتحصيل الآخرة السعيدة. إنّ الفهم الأوّل هو فهمٌ ظاهري، فيما الفهم الثاني هو فهم باطني عميق يغوص في الظاهرة بأبعد من مجرّد متابعة شكلها الخارجي.

وعليه، فبناء على هذا الافتراض الثاني، لا تكون الآية دالّةً على كون الآخرة باطن الدنيا، بل دالّةٌ ـ بالقدر المتيقّن ـ على أنّ الغفلة عن الآخرة يجعلك لا ترى من الدنيا إلا ظاهرها، وفرقٌ كبير بين الحالتين، ولهذا نحن في الثقافة الدينية نقول بأنّ المؤمن يفهم الحياة الدنيا بطريقة مختلفة تماماً عن المنكر للآخرة، فالآخرة ليست حدثاً سيأتي وعليك أن تؤمن به فقط، بل الآخرة هي فهم جديد وعميق للدنيا وفلسفة وجودها، وهذا هو الفرق بين المؤمن بالآخرة والمنكر لها في نظرتهما للدنيا، كما تحدّثتُ عن ذلك في مقالتي حول الدين والإلحاد (مجلّة نصوص معاصرة، الأعداد ٣٠ ـ ٣٣، لعام ٢٠١٣ ـ ٢٠١٤م).

والمقدار المتيقّن من الدلالة في الآية هو الافتراض الثاني، ولا أقلّ من كونه يربك إمكانيّة الاستدلال بالآية لصالح ما طرحه العلامة الطباطبائي وبعض العرفاء. فلا تعني الآية بالضرورة: إنّهم يعلمون ظاهر الدنيا وهم غافلون عن

باطنها الذي هو الآخرة، بل تعني: إنّهم لا يعلمون باطن الدنيا؛ لأنّهم غافلون عن الآخرة. أو تعني: لا يعلمون باطن الدنيا حال غفلتهم عن الآخرة (تبعاً لتفسير الواو في (وهم) بأنّها واو الحال أو غير ذلك)، وهذا المقدار لا يكفي لإثبات كون الآخرة هي باطن الدنيا، فالآية لا تقول بأنّ الآخرة باطن الدنيا، بل تقول بأنّ فهم باطن الدنيا غير متيسّر لهم حال كونهم غافلين عن الآخرة، وهذا غير أنّ الآخرة هي نفسها باطن الدنيا، فلاحظ جيداً. أرجو التأمّل في التفكيك بين الافتراضات.

٧٣٠. (عبدي أطعني تكن مثلي..) قيمته في التصوّف والولاية التكوينيّة

السؤال: ١ ـ ما مدى صحّة الحديث القدسي الذي يقول: (عبدي أطعني تكن مثلي، تقل للشيء كن فيكون) من حيث السند والمتن؟

٢ ـ ألا يُثبت حديث: (عبدي أطعني تكن مثلي..) الولايةَ التكوينية؟

● الكلام في هذا الحديث الذي ورد بصيغ متعدّدة مختلفة فيما بينها بعض الشيء، يمكن أن نجعله ـ باختصار ـ في مراحل:

المرحلة الأولى: في استعراض مصادر هذا الحديث وطرقه، ولعلّ من أقدم المصادر التي تنقل هذا النصّ أو شبهه، هو الرسالة الرابعة من رسائل إخوان الصفا، حيث جاء فيها: (يا ابن آدم، أنا الله حيٌّ لا يموت، إن أطعتني وقبلت وصيّتي جعلتك حيّاً لا تموت. يا ابن آدم أنا الله أقول للشيء: كن فيكون، أطعني أجعلك تقول للشيء: كن فيكون) (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ١: ١٥٨).

ورغم أنّه لم ينسبها إخوان الصفا هنا إلى النبي، بل ذكروها من كلامهم، الأمر الذي قد يشي بأنّ أصل هذه المقولة صوفيٌّ باطني. إلا أنّهم في الرسالة التاسعة من رسائلهم، صرّحوا بأنّها موجودة في بعض كتب بني إسرائيل، حيث قالوا: (كما ذكر في بعض كتب أنبياء بني إسرائيل، قال الله تعالى: يا بن آدم، خلقتك للأبد، وأنا حيّ لا أموت، أطعني فيما أمرتك به وانتهِ عمّا نهيتك عنه، أجعلك حيّاً لا تموت أبداً. يا بن آدم، أنا قادر على أن أقول للشيء كن فيكون، أطعني فيما أمرتك به وانتهِ عمّا نهيتك عنه أجعلك قادراً على أن تقول للشيء كن فيكون) (رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ١: ٢٩٨).

وبعد إخوان الصفا، جاء الدَّيْلَمِيُّ (ق ٨هـ) فِي (إِرْشَادِ الْقُلُوبِ ١: ٧٥)، فقال: (ورُوِيَ: أَنَّ اللهَّ تَعَالَى يَقُولُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ: يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ أَطِعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ حَتَّى أَجْعَلَكَ حَيّاً لَا تَمُوتُ. يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ، أَطِعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ).

وهذا الحديث ذكره الحرّ العاملي أيضاً ـ نقلاً عن ابن فهد ـ في (الجواهر السنيّة في الأحاديث القدسيّة: ٧١٣)؛ ونقله المحدّث النوري في (مستدرك الوسائل ١١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩)، عن الديلمي.

وقد جاء بعد الديلمي، الحافظ رجب البرسي (٨١٣هـ)، فذكر في (مشارق أنوار اليقين: ١٠٠) هذا الحديث، حيث قال: (ورد في الحديث القدسي عن الربّ العليّ أنّه يقول: عبدي أطعني أجعلك مثلي، أنا حيّ لا أموت، أجعلك حيّاً لا تموت، أنا غنيّ لا أفتقر، أجعلك غنيّاً لا تفتقر، أنا مهما أشأ يكن، أجعلك مهما تشأ يكن). وقد نقل كثيرون هذا الحديث عن البرسي، ومنهم الحرّ العاملي في كتابه (الجواهر السنيّة في الأحاديث القدسيّة: ٣٦١).

وبعد البرسي، جاء ابنُ فهد الحلي (٨٤١هـ)، فذكر في كتابه (عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٢٩١) هذا الحديث بالنصّ التالي: (وفي هذا المعنى ما ورد في الحديث القدسي: يا ابن آدم، أنا فقير (غنيّ) لا أفتقر، أطعني فيما أمرتك أجعلك غنيّاً لا تفتقر. يا ابن آدم، أنا حيّ لا أموت، أطعني فيما أمرتك أجعلك حيّاً لا تموت. يا ابن آدم، أنا أقول للشيء: كن فيكون، أطعني فيما أمرتك أجعلك تقول للشيء: كن فيكون).

ثم جاء البيّاضي النباطي (٨٧٧هـ)ن فذكر في كتابه (الصراط المستقيم ١: ١٦٩)، ما يلي: (وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وآله: إنّ لله عباداً أطاعوا الله فأطاعهم، يقولون للشيء بأمره كن فيكون).

وهذا النصّ من البيّاضي النباطي لعلّه أوّل نصّ يصرّح بأنّ الحديث منقول عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فنحن لو نظرنا في الكتب السابقة على النباطي ـ وكثير من الكتب اللاحقة أيضاً ـ لرأينا أنّ هذا الحديث إمّا ينقل بلا نسبةٍ للنبي أو أحد من أهل بيته، أو ينقل عن كتب بني إسرائيل، أو يوصف فقط بأنّه حديثٌ قدسي، دون أن نعرف هل أتانا هذا الحديث القدسيّ عن النبي أو عن كتب بني إسرائيل نفسها عبر رواة مثل كعب الأحبار أو غيرهم؟ وفي هذه الحال لا نتمكّن حتى من التأكّد من اعتبار هذا الحديث مرويّاً عن النبي وأهل بيته وصحابته، بينما في نصّ النباطي هناك تصريح بالنقل عن النبي في هذا المجال.

وقال صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) في (الحكمة المتعالية ٨: ٩): (ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماويّة، أنّه قال سبحانه: يا بن آدم خلقتك للبقاء وأنا حيّ لا أموت، أطعني فيما أمرتك وانتهِ عمّا نهيتك، أجعلك مثلي حيّاً

لا تموت).

ثم جاء ذكر هذا الحديث عند العلامة المجلسي (١١١١هـ) في كتابه (بحار الأنوار ٩٠: ٣٧٦)، فقال: (وَفِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا غَنِيٌّ لَا أَفْتَقِرُ، أَطِعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ غَنِيّاً لَا تَفْتَقِرْ، يَا ابْنَ آدمَ أَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ، أَطِعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ حَيّاً لَا تَمُوتُ، يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ، أَطِعْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ).

وقد حضر هذا الحديث بصيغه المتعدّدة ـ ومنها صيغ رائجة شائعة اليوم لم أعثر لها على مصدر أساساً ـ عند الكثير جداً من المتصوّفة والعرفاء، وكذلك الشيعة، حتى بات واحداً من الأحاديث المشهورة للغاية في أدبيّات التصوّف والعرفان وعند كثير من الشيعة المتأخّرين، ونقله كثيرون في الكتب المتأخّرة خلال القرون الثلاثة الأخيرة (لو غضضنا الطرف عن أمثال ابن عربي في الفتوحات، وسيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار)، ولا أستطيع حصرهم لكثرتهم، لكن أذكر على سبيل المثال: الشيخ النراقي، والسيد بحر العلوم، والسيد علي البهبهاني في الفوائد العلية، والشيخ الأراكي في المكاسب المحرّمة، وحبيب الله الخوئي في منهاج البراعة، والحائري في شجرة طوبى، والملا هادي السبزواري في شرح الأسماء الحسنى، وكذا في شرحه للمثنوي، والسيد حسن اللواساني في كتاب نور الأفهام، والميرزا جواد ملكي التبريزي في كتاب أسرار الصلاة وغيرهم. أمّا في الوسط السنّي فلا وجود لهذا الحديث عند غير المتصوّفة، ولم نعثر له على نقل حديثي بعد التتبّع الكثير.

المرحلة الثانية: في قيمة هذا الحديث على مستوى إثباته الصدوري، وقد لاحظنا أنّ هذا الحديث لا ذكر له، ولا عين له ولا أثر في القرون السبعة الهجريّة

الأولى، عند غير المتصوّفة وبعض الباطنيّة، ولم يرد ـ في حدود تتبعنا ـ في كتب الحديث عند المسلمين لا السنّة ولا الشيعة على الإطلاق، وفي جميع الكتب التي ورد فيها جاء غالباً إمّا موصوفاً بأنّه حديث قدسي ـ دون تحديد مصدره، وأنّه النبيّ وأهل بيته أو كتب أهل الكتاب ـ أو منسوباً إلى كتب بني اسرائيل، ونادراً للغاية ـ كما رأينا ـ وجدنا نسبته إلى النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فيما لم أجده منسوباً إلى أحد من الصحابة أو أهل البيت النبوي.

وهذا كلّه يعني أنّ هذا الحديث لا يمكن الاتكاء عليه؛ لضعف مصادره للغاية، بل غالب مصادره التي جاءت بعد القرن السابع الهجري هي إمّا كتب تصوّف وعرفان أو فلسفة وكلام أو كتب حديث جَمَّاعَة متأخّرة كالجواهر السنيّة وبحار الأنوار، أو كتب تُحسب على مدرسة الغلوّ كمشارق أنوار اليقين، كما رأينا، الأمر الذي لا يسمح بالتأكّد من صدور هذا الحديث عن أحد المعصومين ليُخبرنا بأنّ الله قد قاله فعلاً (بعد التوقّف في قيمة نسبة بني إسرائيل أنفسهم هذا الحديث إلى أنبيائهم).

ولو صرفنا النظر عن هذا، فإنّ الحديث في جميع مصادره ومراجعه لا يُذكر له مصدر في التاريخ الإسلامي ولا سند أصلاً، فمن هذه الجهة أيضاً هو فاقد للإسناد تماماً. وهذا الجوّ بأكمله قد يسمح لباحثٍ أن يقول بأنّ أصول هذا الحديث يتوقّع جداً أن تكون إسرائيليّةً، ويكون هذا الحديث من الروايات الإسرائيليّة التي نفذت إلى كتب المسلمين الحديثية والدينية عبر كتب أهل الكتاب. هذا كلّه بصرف النظر عن بعض المناقشات المتنيّة التي ذُكرت حول الحديث، وسنتعرّض لها قريباً بإذن الله تعالى.

ومع هذا، حاول بعض العلماء تصحيح هذا الحديث عبر طريقين:

الطريق الأوّل: ما ذكره بعضهم، من أنّ هذا الحديث مشهور ومعروف، وأنّه قد تلقّاه العلماء بالقبول، فيمكن تصحيحه على هذا الأساس، ولعلّه قد ذكر شيئاً من هذا السيد محمّد صادق الروحاني حفظه الله أيضاً.

لكنّ هذا الطريق غير صحيح؛ فالحديث غير مشهور أبداً، ولا يُعرف إلا في القرون المتأخّرة، وغالباً في بعض الأوساط كالوسط الصوفي والعرفاني بشكل أكبر، ولا قيمة لهذه الشهرة، فهذا لا يصنّف بأنّه مشهور بالمعنى الحديثي لهذه الكلمة، إذ لم تتداوله الكتب الحديثية القديمة، ولم يقع في روايات طرق وأسانيد المحدّثين والرواة، ولا يوجد دليل أصلاً على تلقّي العلماء في القرون السبعة الهجريّة الأولى له بالقبول. وموافقة بعض المتأخّرين عليه لا تنفع كما هو واضح، بل نحن نشكّ أصلاً في كونه منقولاً عن النبي ومنسوباً إليه، حيث غالب المصادر الأساسيّة التي نقلته ذكرته منقولاً عن كتب بني إسرائيل أو أطلقت كلمة (الحديث القدسي) عليه، دون نسبةٍ للنبي، فكيف نتعامل مع هكذا حديث بأنّه مشهور؟! وهل هذا متوافق مع أصول إثبات الحديث الشريف حقّاً؟!

الطريق الثاني: إنّ مضمون هذا الحديث قد ورد في روايات أخَر معتبرة السند، مثل حديث قرب النوافل، ففي خبر حماد بن بشير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: (قال الله عز وجل: من أهان لي وليّاً فقد أرصد لمحاربتي، وما تقرّب إليّ عبد بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، وإنّه ليتقرّب إليّ بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته، وما تردّدت عن شيء أنا فاعله كتردّدي عن موت المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته) (الكافي ٢: ٣٥٢؛ وانظر

أيضاً: صحيح البخاري ٧: ١٩٠).

ولكن بصرف النظر عن تقويم حديث قرب النوافل وأمثاله، ولا أريد أن نخوض فيه الآن، فهناك كلام يمكن طرحه حوله وحول معناه أساساً.. لا يصحّ بهذه الطريقة إثبات صحّة الحديث الذي نحن فيه، فهذا خطأ منهجيّ يقع فيه كثيرون اليوم، فأنت لا تصحّح صدور حديث بحديث آخر، بل أنت تصحّح القاسم المشترك بين الحديثين بانضمام الثاني إلى الأوّل، فالتصحيح إنّما هو لصدور المضمون المشترك؛ لأنّ مجرّد وجود حديث صحيح إلى جانب الحديث الضعيف لا يجعل الحديث الضعيف صحيحاً في نفسه (وتعبير الصحيح لغيره أو الحسن لغيره لا معنى له إلا بالطريقة التي قلناها)، بل يجعل المقدار المشترك ثابتاً بانضمام الاثنين إلى بعضهما، وهذا يعني أنّ الأشياء التي يختصّ بها الحديث الضعيف لا يمكن إثباتها بالحديث الصحيح. وهذه نكتة ظريفة مهمّة وبابٌ مفيد في دراسة الحديث، خلافاً لتعاطي كثيرين اليوم مع الحديث وقواعد إثباته.

وهذا الحديث الذي بين أيدينا الآن يحتوي على تعابير ذات خصوصيات إضافيّة محتملة، مثل تعبير (مثلي) وتعبير (تقل للشيء كن فيكون)، وعليه فنحن هنا لا نريد إثبات فكرةٍ ما بالحديثين معاً، ولسنا بصدد بحث القاسم المشترك بين الحديثين، بل نريد تحديد فرص التأكّد من صدور هذا الحديث الذي بين أيدينا الآن بما يحمله من خصوصيّات.

والنتيجة ـ بصرف النظر عن المناقشات المتنيّة ـ لم يثبت صدور هذا الحديث أصلاً، بل إنّني أشكّ في كونه حديثاً نبويّاً أساساً ولو ضعيف السند، ومن الواضح أيضاً أنّ قاعدة التسامح ـ لو ثبتت ـ لا تجري في مثل هذه الموارد التي لا علاقة لها بالأمور العمليّة.

المرحلة الثالثة: في دراسة معنى هذا الحديث ودلالاته، ومن ثمّ تقويم متنه، فقد تمّ تفسير هذا الحديث بأكثر من طريقة، أبرزها:

الطريقة الأولى: وهي الطريقة التي ترى أنّ معنى هذا الحديث هو منح الولاية التكوينية للعبد نتيجة طاعته لله، وبهذا يكون هذا الحديث من الأحاديث المثبتة للولاية التكوينيّة في الجملة، ومن حيث المبدأ، ولهذا نرى أنّ الكثير ممّن كتب في الولاية التكوينيّة من المتأخّرين والمعاصرين قد استحضروا هذا الحديث بوصفه من الأحاديث المثبتة لهذه النظريّة.

فعلى سبيل المثال، جاء في بعض الأسئلة الموجّهة للشيخ جواد التبريزي رحمه الله، ما يلي: (ما معنى قوله تعالى في الحديث القدسي: (عبدي أطعني تكن مثلي، أقول للشيء كن فيكون، وأنت تقول للشيء كن فيكون)؟ فهل العلماء يستطيعون الوصول إلى مرتبة مثل الله؟ ليس كمثله شيء. وهل بهذه المرتبة يستطيعون أن يحيوا الموتى يخلقون ويرزقون؟ مع ملاحظة هذه الرواية (لو قرأت سورة الفاتحة على ميت لأحييته)؟ الجواب: بسمه تعالى، ظاهر هذا الحديث ـ على فرض ثبوته ـ أنّ الإطاعة لله إذا خلصت له سبحانه، فإنّ الله سبحانه يمكّنه ويسلّطه على الأشياء ويسخّر الأشياء له، وهو معنى الولاية التكوينيّة الثابتة للأنبياء والمعصومين عليهم السلام، إلا أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام لم يستعملوا هذه الولاية إلا في موارد خاصّة اقتضتها المصلحة والحكمة، والله العالم) (التبريزي، صراط النجاة ١٠: ٤٢٤ ـ ٤٢٥).

فالشيخ التبريزي فهم من الحديث فكرة الولاية التكوينية، مع الإشارة إلى أنّ مطلع جوابه يوحي وكأنّه لم يثبت عنده هذا الحديث.

وإذا صحّ تفسير هذا الحديث بالولاية التكوينية، فهو لا يعني الولاية

التكوينية بمعنى الواسطة في الفيض، خاصّةً الواسطة التامّة، بل يعني الولاية التكوينية بمعنى قدرة الوليّ على التدخّل في العالم ساعة يشاء كما هو واضح، فلا يُثبت هذا الحديث ـ لو سلّمنا بدلالته على الولاية التكوينيّة ـ غير هذا المعنى للولاية لا المعاني الأخرى فليُنتبه جيداً، ولهذا ختم الشيخُ التبريزي كلامَه بأنّ أهل البيت لم يستعملوا هذه الولاية إلا في مواضع خاصّة، فإنّ الواسطة في الفيض إذا فُهمت بالمعنى التام لا يمكن أن نصفها بهذه الطريقة كما هو معلوم.

وقد اقترب العلامة السيد محمّد حسين فضل الله رحمه الله من هذا التفسير، لكن بطريقة أنّ الحديث يريد أن يقول بأنّ الله يجعل هذا العبد مثل عيسى بن مريم، فيقول للشيء: كن، فيكون بأمر الله (فضل الله، للإنسان والحياة: ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

وهذا المعنى الذي يطرحه السيد فضل الله كأنّه يرتبط بجانب الإطلاق في الحديث، فالحديث لا يقول بأنّ هذا العبد يصبح العالم كلّه بيده، بل يقول بأنّه سيصبح مثل الله في بعض الحالات، تماماً مثل عيسى بن مريم، غايته أنّه يكون ذلك بأمر الله وإذنه وتمكينه.

الطريقة الثانية: وهي الطريقة التي تعتبر هذا الحديث من الأحاديث المخبرة عن وقائع الآخرة وليس الدنيا، وهذا ما يطرحه الشيخ محمّد جواد مغنيّة، حيث قدّم تفسيراً مختلفاً لهذا الحديث فقال: (كنت من قبل في شكّ من حديثين تردّدا كثيراً على سمعي، أوّلهما هذا الحديث القدسي: يا عبدي أطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون. وثانيهما هذا الحديث النبوي: إنّ للهَّ عباداً إذا أرادوا أراد. شككت في سند هذين الحديثين؛ لأني لم أجد لهما أيّ أثر في هذه الحياة.. ثم أدركت، وأنا أفسّر آي الذكر الحكيم أنّ موضوع الحديثين الآخرة لا الدنيا، فزال

الشك، وأيقنت أنّ كلاً من الحديث القدسي والنبوي هو تفسير وبيان لقوله تعالى: ﴿**والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحاتِ فِي رَوْضاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ ما يَشاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾، ونحوه من الآيات) (التفسير الكاشف ٦: ٥٢٠ ـ ٥٢١؛ وانظر له: في ظلال نهج البلاغة ١: ٤٢٤).

ولعلّ ما يساعد على تفسير الشيخ مغنيّة بعضُ صيغ هذا الحديث ممّا لم نُشِرْ له من قبل، وهو ما قاله ابن عربي في (الفتوحات المكيّة ٣: ٢٩٥): (وورد الخبر في أهل الجنّة أنّ الملك يأتي إليهم، فيقول لهم، بعد أن يستأذن في الدخول عليهم، فإذا دخل ناولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلّم عليهم من الله، فإذا في الكتاب لكلّ إنسان يخاطب به: من الحيّ القيوم الذي لا يموت إلى الحيّ القيوم الذي لا يموت، أما بعد فإنّي أقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك تقول للشيء كن فيكون، فقال (ص): فلا يقول أحد من أهل الجنّة للشيء كن إلا ويكون) (وانظر في هذا الحديث: السبزواري، شرح الأسماء الحسنى ٢: ٨٠؛ والملا صدرا، تفسير القرآن الكريم ٥: ١٥؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٨: ٩ ـ ١٠؛ والسيد الخميني، آداب نماز: ٣٣؛ ومصباح الهداية: ٥٣ و..).

وتفسير الشيخ مغنية محتمل، رغم أنّه ليست هناك في الحديث أيّة إشارة لموضوع الآخرة، لكنّ سكوت الحديث عن زمان تحقّق (كن فيكون) للعبد، يبقي احتمال الشيخ مغنيّة مفتوحاً في كثير من صيغ هذا الحديث على الأقلّ.

وبهذه الطريقة يصبح الحديث أجنبيّاً تماماً عن استخداماته المتداولة عند الأغلب اليوم.

الطريقة الثالثة: وهي الطريقة التي تفسّر الحديث بأنّ المؤمن بوصوله إلى هذه

المرتبة من الطاعة يصبح مستجابَ الدعوة، فما يريده يمكنه تحقيقه بطلبه من الله، واستجابة الله له، ومن ثمّ فالموضوع ليس موضوع ولاية تكوينيّة على الأشياء ولا غير ذلك، بل هو موضوع تحقّق غايات المؤمن باستجابة الله لرغباته ودعائه، بلا فرق بين الدنيا والآخرة.

ولكنّ هذه الطريقة لا تنسجم مع هذا الحديث، فإنّ كلمة (مثلي)، ثم كلمة (تقل) للشيء كن فيكون، لا يفهم منها هذا المعنى أبداً، فيكون هذا التفسير محضاً من التكلّف والتأويل، ويفتقر إلى القرينة، نعم، هذا التفسير مطروح بقوّةٍ احتماليّة أكبر في حديث قرب النوافل أخذاً بقرينة ذيل ذلك الحديث، وتفصيله في محلّه.

الطريقة الرابعة: أن يُفهم هذا الحديث على أنّه يفترض أنّ العبد بالطاعة يصبح إلهاً مثل الله، فيقول للشيء كن فيكون، وفيه تنزيلٌ للعبد منزلة الله، وجعلاً للشريك له.

وهذا التفسير هو الذي فهمه بعض نقّاد هذا الحديث متناً، فعلى سبيل المثال جاء في نقد هذا الحديث متناً، وأنّه موضوع، في (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٤: ٣٧٢)، ما يلي: (س: سمعت من بعض الناس يقول حديثاً قدسيّاً عبارته: عبدي أطعني تكن عبداً ربانيّاً يقول للشيء: كن، فيكون، هل هذا حديث قدسي صحيح أم غير صحيح؟ ج: هذا الحديث لم نعثر عليه في شيء من كتب السنّة، ومعناه يدلّ على أنّه موضوع، إذ إنّه ينزّل العبد المخلوق الضعيف منزلة الخالق القويّ سبحانه، أو يجعله شريكاً له، تعالى الله عن أن يكون له شريك في ملكه. واعتقاده شركٌ وكفر؛ لأنّ الله سبحانه هو الذي يقول للشيء: كن، فيكون، كما في قوله عز وجل: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾).

ومنطلق كثير من الناقدين هنا هو تعبير (مثلي) سواء قرأناه بفتح الميم والثاء، أم بكسر الميم وسكون الثاء، فإنّ هذا التعبير مناقض للقرآن، أو فقل: بعيدٌ عن لغة القرآن والحديث وغريب عنها، فحتى من لديه ولاية تكوينية لا نقول عنه بأنّه مثل الله، وأنّه يقول للأشياء كن فتكون.

وقد حاول السيد محمّد حسين فضل الله في كتاب (للإنسان والحياة: ٣٢٩، ٣٣٠) أن يتجاوز مشكلة كلمة (مثلي) في هذا الحديث، فذكر أنّ الأحاديث المنقولة عن بعض كتب أهل الكتاب، ربما تكون بعد نقلها إلى العربية قد تعرّضت لبعض التغيّرات الناتجة عن فعل الترجمة، فظهرت كلمة (مثلي) والتي قد لا تكون بهذا المعنى في الأصل غير العربي، وبالتالي علينا أن لا نتشدّد كثيراً في هذه الكلمة، ولنتخطّاها نحو الفكرة الرئيسيّة التي يتحدّث عنها الحديث، والتي هي أنّ المؤمن قد يصل لمرتبةٍ يُقدره الله فيها على التصرّف بالطبيعة هنا أو هناك لمصالح، كما حصل لعيسى بن مريم عليهما السلام.

وهذه المداخلة من السيد فضل الله مهمّة جداً، وتفتح على ضرورة وجود دراسات مقارنة ولغويّة جادّة في النصوص التي نُقلت من كتب أهل الكتاب، والغريب أنّ بعض الناقدين للسيد فضل الله حمّله هنا قولاً لم يقله، فاعتبر أنّ السيد فضل الله كأنّه يتهم الأئمّة بممارسة ترجمة غير دقيقة، وهذا نقضٌ لعصمتهم! مع أنّ كلام السيد فضل الله صريحٌ في أنّه بصدد الحديث عن ما نقل عن الكتب السابقة، لا عمّا رواه النبي وأهل البيت عن تلك الكتب، لاسيما ـ كما قلنا ـ أنّ هذا الحديث الذي بين أيدينا لا يُحرز كونه مرويّاً عن النبي وأهل البيت أساساً، وربما تنبّه لهذا العلامة فضل الله، فعلّق على هذا الحديث بهذا الكلام؛ لعلمه بأنّ هذا الحديث منقولٌ عن الكتب السابقة، لا أنّ النبي والأئمّة نقلوه عن

الصحف السابقة، فليس كلّ حديث قدسي نقل عن الكتب السابقة فهو مروي عن النبي والأئمّة، وهذا من الأخطاء الشائعة بين بعض الناس، فلاحظ وانتبه.

وعلى أيّة حال، فمداخلة العلامة فضل الله محتملة هنا، لكن من الصعب التأكّد منها قبل إجراء مقارنات لغويّة دقيقة، ولهذا فإنّني أعتقد بأنّ هذا الحديث قد لا يناقض الأصول القرآنية؛ لأنّه لا يقول بأنّ العبد يصبح مثل الله تماماً من جميع الجهات، بل يبيّن المماثلة في جهةٍ من الجهات، وهي جهة التمكّن من فعل أيّ شيء في العالم، غايته لابدّ من تقييد الحديث بالإذن والتمكين الإلهي، كما هو ظاهر من الكثير من صيغه أنّ الله يُقدره على ذلك، لا أنّه يستقلّ بذلك عن الله.

نعم، أدبيات هذا الحديث ولغته ليست متوالمة أو متماهية مع طبيعة التراكيب القرآنية التي يبدو عليها التشدّد في توصيف الله وحده بالهيمنة على العالم وفعل ما يريد وتحقّقه بمقام (كن فيكون)، لاسيما لو ضممنا تعابير مثل: (أجعلك غنيّاً لا تفتقر) و (من الحي القيوم الذي لا يموت إلى الحيّ القيوم الذي لا يموت).

والنتيجة: إنّ هذا الحديث غير ثابت إطلاقاً، وهو ضعيف للغاية، بل لا يُعلم كونه حديثاً نبويّاً أساساً، وغالب الظنّ أنّه استُقي من أصول إسرائيليّة، ونفذ إلى الثقافات الباطنيّة والصوفيّة عند المسلمين، ومنها إلى الثقافة الشيعيّة في القرون المتأخّرة. وأمّا مضمونه فقد تضعف قوّة دلالته على الولاية التكوينيّة بعد وجود مثل احتمال الشيخ مغنيّة، إن لم نقل بغرابته عن اللغة القرآنية، وأمّا دلالته على الولاية بمعنى الواسطة في الفيض فبعيدة جدّاً، والعلم عند الله.

٧٣١ . حكم القائل بتحريف القرآن الكريم

السؤال: ما هو حكم المتأوّل من العلماء الذي جرّه تأويله إلى مقالة كفريّة

(كتحريف القرآن)، دون أن يرجع قوله ذلك إلى تكذيب القرآن، ككثير من الإخباريّين؟

● حكمه ـ إذا لم يكن مقصّراً ـ أنّه مجتهدٌ نظر في المعطيات المتوفّرة بين يديه فخرج باجتهاد معيّن، وإذا كنّا نحكم بخطئه في اجتهاده ونستعظم ما اختار من رأيٍ وما ذهب إليه من قول، فهذا لا يعني كفره ما دام يؤمن بالله ورسوله.

ولا أوافق على توصيف القول بتحريف القرآن بالنقيصة على أنّه كفر، فالخطأ شيء ولو كان شنيعاً والكفرُ شيء آخر، كما لا أوافق على تحويل بعض القضايا الفكرية الدينية إلى فزّاعة يحرم التفكير فيها، مثل قضيّة تحريف القرآن الكريم وعدالة الصحابة وعصمة النبيّ والأئمّة ومسألة السفراء الأربعة وترتيب أفضلية الخلفاء الأربعة والولاية التكوينيّة والعلم بالغيب وغير ذلك، بحيث بمجرّد أن يناقش شخص فيها أو في تفصيل يتصل بها يبدأ قرع طبول الحرب!

إنّها كسائر قضايا الفكر الإسلامي اجتهاداتٌ كلامية وتاريخيّة، وعلينا احترامها ومناقشتها والنظر فيها، ولنا كامل الحقّ في نقدها بما نشاء من الكتب والصفحات.

نعم لو بلغ الأمر حدّ هتك المقدّسات والتعدّي على الحرمات والتجريح والقذف والإهانة والكلام الهابط، فللآخر الحقّ في أن يغضب أو ينتفض، ودائماً نقول: فلنميّز بين النقد والتجريح، وبين الرأي الآخر وهتك المقدّسات، ففي ذلك الجمع بين سلامة أدائنا الأخلاقي وحريّة الفكر والرأي والتعبير في الداخل الإسلامي.

إنّني أجد أنّ القائلين بالتقليد في العقائد ـ رغم أنّني لا أوافق على هذه النظريّة ـ قد يكونون أكثر انسجاماً مع أنفسهم من القائلين بعدم التقليد، فإنّهم

من البداية يتعاملون مع الناس على أنّهم عوام يفترض بهم التقليد، ورغم أنّ هذه الفكرة لا تبدو لي تحظى بفرص كثيرة لتصحيحها، إلا أنّها تظلّ أفضل من الازدواجيّة التي يعاني منها الآخرون الذين يقولون بضرورة النظر وعدم التقليد في العقائد، ثم إذا اجتهد شخص ـ ولو كان متخصّصاً ـ قرع بعضهم له طبول الحرب ونصبوا له المناجيق ودعوا بالويل والثبور وعظائم الأمور، فأيّ حريّة تفكير هذه؟! وأي فتح باب اجتهاد هذا في علم الكلام؟ وأيّ عقل عملي يعتبرونه مرجعاً في الحكم بالحسن والقبح؟!

إنّ لكلّ رأي أو موقف أو فكر ضرائب خاصّة على من يؤمن بهذا الرأي أن يدفعها، فمن يقول بأنّ العقائد تُبنى اقتناعاً، عليه أن لا يقمع الناس إذا أرادت أن تفكّر، وأن تقتنع بغير ما اقتنع به هو، قمعاً لا لشيء إلا لأنّ تفكيرهم وصل بهم إلى نتيجة خاطئة من وجهة نظره، وربما يكون هو الذي أخطأ في استنتاجاته الكلاميّة.

إنّ الاعتقاد بمبدأ التحقيق في القضايا الكلاميّة لا يمكن أن ينسجم ـ منطقيّاً ـ مع أسلوب الحرب والتهويل والتسقيط الذي يمارسه بعض الناس ضدّ من يختلف معهم في الرأي الكلامي هنا أو هناك، فهذا كمن يضحك على نفسه أو على غيره، ويقول له: اجتهد وابحث وانظر، لكن الويل لك إذا خرجت بنتيجة تخالف ما نراه نحن!

والأغرب من ذلك أنّهم إذا ناقشوا شخصاً يرى رأياً مخالفاً لرأيهم في قضيّة كلاميّة أو تاريخيّة اعتبروا أنّه ليس من حقّه أن يثيرها بين (العوام)، فكيف كان لهم الحقّ في أن يطرحوا أفكارهم الكلاميّة أمام الناس (العوام) وغالباً دون أدلّة، بينما عندما يصل الأمر إلى غيرهم يصبح مطالباً بالامتناع وتداول رأيه في غرف

مغلقة فقط، أو إذا سُمح له ونزل عليه الحظّ من السماء بذلك، فعليه أن لا يقول رأيه إلا مرفقاً بعشرات الأدلّة، وهنا نجدهم نقّادين وعلميّين ودقيقين جداً، وإلا كان معتدياً على الفكر والنظر والاجتهاد؟!

عقيدتي أن نكفّ عن الخلط بين الصراع السلطوي والخلاف الفكري، وهي عقيدة مستحيلة التحقّق عمليّاً. وأن نكفّ عن التخوين واتهام كل مذهب لا نوافق عليه بأنّه مذهب أو فكر مجوسي أو يهودي أو أموي أو تكفيري أو ناصبي أو امبريالي أو عميل أو ماسوني.. وربط الأمور دائماً بمنطق المؤامرة! وإذا كنت أتكلّم في اتجاه معيّن، فإنّني أقصد بكلامي هذا أن يستوعب أيضاً حتى أنصار الحريّات الفكرية أنفسهم، ممّن رأينا تجربة بعضهم في القمع والتنكيل بخصومهم فزادتنا إحباطاً، ورأيناهم يدعون إلى الحريّة بالقمع، وإلى التسامح بالعنف، وإلى الاجتهاد باستخدام منطق التقليد!

٧٣٢ ـ هل لا يُعرف الله حقّاً إلا بأهل البيت؟!

السؤال: ما معنى الرواية التي تقول: لا يُعرف الله عزّ وجل إلا بسبيل معرفتنا؟ فلماذا الله سبحانه لا يُعرف إلا بهم؟!

● هذه الرواية بهذا البيان وردت مرسلةً في كلّ من كتاب الاحتجاج وتفسير العياشي وتفسير فرات الكوفي، ووردت في الكافي بسندٍ فيه محمد بن جمهور وهو ضعيف، وفيه مقرن ولم تثبت وثاقته، وفيه الهيثم بن واقد وهو مجهول، وفيه عبد الله بن عبد الرحمن وهو الأصم، وهو ضعيف متهم بالغلو؛ فالسند ضعيف.

وورد الخبر في بصائر الدرجات المتوفر بين أيدينا اليوم بسندٍ فيه إرسال، لكنّ الوارد في مختصر البصائر سندٌ كامل، إلا أنّ فيه الحسين بن علوان، والصحيح ـ

من وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة ـ أنّه لم تثبت وثاقته؛ لأنّ التوثيق الذي ذكره النجاشي يرجع إلى أخيه الحسن بن علوان لا إليه، خلافاً للسيد الخوئي ووفاقاً للمحقّق البهبهاني، فالخبر ضعيف السند في كلّ مصادره، وقد ذكر العلامة المجلسي في كتابه مرآة العقول أنّ السند الذي في الكافي ضعيف، وذلك عند تعرّضه للحديث في الكافي.

نعم، توجد روايات أخرى تقترب من هذا المضمون لكنّها لا تطابق في لسانها ما ذكره هذا الحديث بياناً، ونظرنا هنا لهذا الحديث فقط.

وأما المعنى، فلعلّ المراد المعرفة الأفضل والأتمّ بالله تعالى، فبمحمّد وآل محمّد يُعرف الله معرفةً أفضل وأتمّ، وإلا فأصل معرفة الله في الجملة مما يُدرك بالفطرة أو بالعقل، بل قد أُدْرِكَ قبل خلق محمّد وآل محمّد، وعرفه الأنبياء السابقون والأولياء المتقدّمون والصالحون من العباد المؤمنين (إلا على نظريّة خلق النبي والأئمة قبل العالم)، من هنا يرجح أن يراد معرفةً خاصّة، وإلا فالحديث مخالفٌ للواقع وللبيانات القرآنية المتعدّدة التي تقدّم مبدأ معرفة الله في الجملة على أنّه واضح مدرك للإنسان أو قابل للإدراك بالنظر والتأمّل.

٧٣٣ ـ معنى صلاة الله والملائكة والبشر على النبيّ

السؤال: ما هو المقصود بالصلاة على النبيّ؟ هل هي فعلاً أن نقول: اللهم صلّ على محمد وآل محمّد؟ لقد بحثت في هذا الموضوع كثيراً، ولم أجد جواباً مقنعاً لمعنى الدعاء للصلاة على النبي (غير أنّ ثوابها عظيم). مع أنّ الدعاء للصلاة على النبي (بغضّ النظر عن المعنى) يبدو أنه ليس في محلّه بعد أن أخبرتنا الآية بأنّ الله يصلّي عليه. ولكم منّا جزيل التقدير والاحترام.

● لقد تعرّضنا في الدروس التفسيريّة الأسبوعية لبحث هذا الموضوع، ويمكن أن أوجز الموضوع كالآتي:

لقد تحدّث التراث الإسلامي عن الصلاة في اللغة، وأنّها بمعنى الدعاء، وصار هذا الأمر مشتهراً جدّاً، وقالوا بأنّ أصل الكلمة بمعنى الدعاء لكنّها تحوّلت ـ عندما جاء الإسلام ـ إلى معنى خاص، وهو الصلوات التي نمارسها يوميّاً، ووجهة النظر الراجحة عندي هي أنّه لو أخذنا كلمة الصلاة في الجذر اللغوي فهي لا تعني الدعاء، بل الدعاء أحد مصاديق الصلاة، وسوف أوضح ذلك قريباً باختصارٍ شديد.

وعلى أساس الفهم المدرسي لكلمة الصلاة بمعنى الدعاء، أو الفهم البديل عنه، اختلفوا في معنى الصلاة على النبيّ، والتي وردت في القرآن الكريم (الأحزاب: ٥٦)، وظهرت محاولات تفسيريّة وتحليليّة عدّة أبرزها:

المحاولة التفسيريّة الأولى: وهي من أشهر المحاولات، وهي ترى أنّ الصلاة بمعنى الدعاء، فصلاتنا على النبي بمعنى الدعاء له.

وقد واجهت هذه المحاولة التفسيرية مشكلة مع صدر الآية الكريمة: ﴿**إِنَّ اللهَّ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**..﴾، فإذا كانت الصلاة على النبيّ بمعنى الدعاء فما معنى أن يصلّي الله على النبيّ؟! فهل الله يدعو غيره كما نحن ندعوه بقولنا: اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد؟!

ومن هنا، قال أنصار هذه المحاولة التفسيريّة بأنّ استخدام الصلاة على النبي مسندةً إلى الله في صدر الآية هو استخدامٌ مجازي؛ ويراد منه رحمة الله وعنايته ومغفرته وتزكيته للنبيّ، وقد ورد هذا التفسير في بعض الروايات أيضاً، فيصبح المعنى هكذا: إنّ الله يرحم النبي فتوجّهوا أنتم بالدعاء لله تعالى أن يرحم النبيّ.

وهذه المحاولة التفسيريّة جيّدة، لولا أنّها تعاني من مشكلة عدم انسجام صدر الآية مع ذيلها، فأنت تقول لشخص: إنّني وأصدقائي نمارس الرياضة فمارس أنت الرياضة، وهنا من الواضح أنّك تدعوه لما تفعله أنت، لا أنّك تدعوه لفعلٍ آخر غير فعلك، مستخدماً التعبير نفسه، فالآية تقول بأنّ الله يصلّي وملائكته على النبي، فهلمّوا أيها الناس لتصلّوا عليه أيضاً، أي لتفعلوا نفس الفعل الذي يفعله الله والملائكة، فافتراض استخدام كلمة (الصلاة) في آية واحدة، مرّةً بنحو المعنى الحقيقي وهو الدعاء، ومرّة أخرى بنحو المعنى المجازي وهو فعل الرحمة والمغفرة والتزكية ـ ضمن سياق من هذا النوع ـ يبدو يعاني من شيء من التنافر أو عدم الوضوح والانسجام، وهذا ما أحسستم أنتم به أيضاً كما ظهر من سؤالكم.

ولعلّ ما يؤيد ذلك ـ ولا نزعم أنّه دليل قاطع ـ وينفي احتمال الدعاء، أنّه لو كانت الصلاة بمعنى الدعاء فما معنى تركيب (الصلاة عليه) إلا أن يكون بمعنى الدعاء عليه، وهو مناقض للتفسير المراد من هذه الكلمة، ما لم نفسّر الكلمة اختصاراً لجملة: (اللهم صلّ على محمد)، فأُتي بـ (عليه) للإشارة إلى تركيب هذا الدعاء، ليس إلا..

المحاولة التفسيرية الثانية: وهي ترى أنّ الصلاة في معناها اللغوي تدلّ على ما يخبر عن محبّة الخير للغير، أو عن تعظيم الغير، فكلّ ما يُخبر عن محبّة الخير للغير أو تعظيمه، فهو صلاة عليه، ومن هنا كان الدعاء من أشهر معاني الصلاة؛ لأنّ الدعاء يخبرنا عن محبّتك للشخص الذي تدعو له، فأصل الصلاة من الثناء الجميل وإبراز الخير للغير، ولهذا تشمل في اللغة التحية، فلو حيّيت شخصاً قالت العرب بأنّك صلّيت عليه، ولو مدحت شخصاً قالت العرب بأنّك صلّيت

عليه؛ لأنّك أحببت له الخير وأبديت له ذلك، أو لأنّك عظّمته.

وبناءً على هذه المحاولة التفسيريّة، يصبح معنى الآية على الشكل التالي: إنّ الله وملائكته يبرزون حبّ الخير للنبي، فتعالوا أيّها الناس لتبرزوا حبّكم الخيرَ للنبيّ وسلامته، فتمجّدوه وتفضّلوه وترسلوا له الدعاء، وغير ذلك، أو إنّ الله وملائكته يعظّمون ويبجّلون هذا النبي فهلمّوا أنتم لتعظيمه وتبجيله، فيصبح الدعاء مصداقاً من مصاديق إبراز محبّة الخير للنبي، أو لتعظيمه، لا أنّه هو معنى الصلاة على النبيّ.

وهذه المحاولة ممتازة، وترفع الإشكاليّة التي واجهتها المحاولة السابقة، لكنّها تحتاج لإضافة بسيطة تتعلّق بتفسير الجذر اللغوي لكلمة (صلاة)، والتمييز بينها في استخداماتها المتعدّدة، وسوف أشير لبعض ما يطرح في هذا السياق قريباً بعون الله.

المحاولة التفسيريّة الثالثة: وهو ما ذكره غير واحدٍ من المفسّرين، منهم العلامة الطباطبائي، إذ قالوا بأنّ الصلاة في أصل اللغة تعني الانعطاف، فكلمة: صلّى عليه، أي انعطف نحوه، فالله ينعطف نحو العباد ويتوجّه إليهم برحمتهم ومحبّتهم والعناية بهم واللطف بحالهم، والعباد أيضاً ينعطفون نحو بعضهم بعضاً بالتحيّة والسلام والدعاء والمدح والثناء والشكر والرحمة وتقديم العون وغير ذلك، وبهذا يصبح معنى الآية الكريمة كالتالي: إنّ الله وملائكته يعطفون نظرهم نحو رسول الله فاعطفوا أنتم نظركم إليه.

وهذه المحاولة كالتي سبقتها، ممتازة، ولكن تحتاج إلى تكميل في تحليل الجذر اللغوي للكلمة، وإلا بدت وكأنّها مجرّد ادّعاء.

المحاولة التفسيريّة الرابعة: ما يُطرح بوصفه احتمالاً تحليليّاً لغويّاً، وقبل أن

أوضحه عليّ أن أوضح أنّ الباحث اللغوي يشتغل على تحليل الجذر الذي أتت منه الاستخدامات اللغوية لتصريفات الكلمة وتركيباتها، لا أنّه يتصوّر أنّ الكلمة لها عشرات المعاني لأنّه وجد العرب تستخدمها في عشرات المواضع، بل هو جذر أو جذرين أو ثلاثة نشأت منهما التصاريف التي تقوم على التشبيهات أو المقاربات أو غيرها، وهذا ما كان يفعله ابن فارس صاحب معجم مقاييس اللغة، وفعله السيد المصطفوي في كتاب (التحقيق) المشهور، فمن يكتشف الأصل اللغوي أو الأصول اللغويّة للكلمة يفهم حينئذٍ استخداماتها بطريقة أفضل.

وهنا يمكنني القول بأنّ علماء اللغة اختلفوا واضطربوا في جذر كلمة الصلاة بين من قال بأنّه (ص ـ ل ـ ي) ومن قال بأنّه (ص ـ ل ـ و)، فعلى التقدير الأوّل يمكن توحيد أغلب استعمالات الكلمة، بخلافه على التقدير الثاني، ولا نريد أن نخوض في البحث اللغوي هنا وأيّ من التقديرين هو الأرجح، لكن إذا اخترنا الجذر الأوّل، وافترضنا أنّه صحيح، فإنّه قد يفسّر لنا مجمل استعمالات هذه الكلمة وأمثالها في اللغة العربيّة، فهذا الجذر يعني اتصال شيئين ببعضهما وتلازمهما وتحاثّهما، ومنه قيل في معنى الصلاة: إنّ أصلها بمعنى اللزوم، كما ذهب إليه الزجاج، ومنه قيل للفرس الثاني بأنّه المصلي، أي التالي للفرس الأوّل والمتصل به بلا فاصل فرسٍ آخر بينهما، (طبعاً هناك مناقشات في الجذر البابلي أو الآرامي أو العبري لهذه الكلمة، وأنّه انتقل إلى العربيّة)، فيرجع الجذر إلى مفهوم الوصل والتصلية، ومن هنا نقول: تصلاه النار، أي تمسّه وتتصل به.

وبناء عليه يُفترض أنّه لم يوفق من طرح أصلين لهذه الكلمة، أصل الصلاة بمعنى العبادة، وأصل الصلاة بمعنى التصلية وما يرتبط بالنار؛ لأنّه ميّز بين

الجذر اليائي والواوي هنا، فإذا اخترنا وحدة الجذر وأنّه اليائي، فسيصبح من الأرجح أنّ الأصل واحد، وهو الوصل والاتصال، وأُلبست التصاريف والإضافات التركيبيّة له، والتشديد في (صلّى) لإفادة الربط؛ فكأنّه بالصلاة وصل شيئاً بشيء آخر وجعلهما يتصلان.

وإذا وحّدنا في التحليل اللغوي كلّ استخدام (ص ـ ل ـ ي)، بهذه الطريقة، فسوف تعني كلمة (الصلاة) في دلالتها اللغوية العامّة حصول اتصال بين شخصين أو طرفين. وهنا نأتي لتطبيق هذا المعنى اللغوي العام على تركيبته التي تكون من خلال تصريفات الفعل تارةً أو الإضافات التي تلحق الفعل مثل: (صلّى إلى) و(صلّى على) وغير ذلك تارةً أخرى.

فإذا أتينا إلى تعبير: (صلّى له)، كان معنى ذلك أنّه فَعَلَ فِعْلَ الوصلِ والاتصال، وكان ذلك لأجل الآخر، فالآخر هو غاية الفعل وطرفه وهدفه.

وإذا أتينا إلى تعبير: (صلّى عليه)، كان المعنى اتصل به لكن كان الاتصال نازلاً على الآخر، فإضافة (على) تشير إلى صبّ الصلة على الآخر، بينما (صلّى له)، تشير إلى تساوي الطرفين أو كون الطرف الآخر أعلى من الطرف الأوّل، وكون الغاية هو الآخر، ويكون الفرق أنّه في (صلّى له): أي جعل الصلة مقدَّمةً له وهو غايتها، تماماً كتقديمك هديّةً لشخص، فأنت تصله أو تحقّق الصلة به وله، أمّا في (صلّى عليه) فأنت تجعل صلتك نازلةً عليه، مثل الصدقة تُعطى للفقير.

ومن هنا، فعندما نربط كلمة (الصلاة) بكونها فعلاً صدر منّا تجاه الله لنتقرّب نحن به إلى الطرف الآخر ونستفيد نحن من هذه القربة، كان المعنى (صلّى له وإليه)، فأنا حقّقت الاتصال لأجله ولغايته، وعندما يتصل هذا المعنى بشأن عبادي فسوف يدلّ على مطلق الطقس العبادي الذي يكون لأجل الاتصال بالله

تعالى، ومن هنا فكلمة (الصلاة) في اللغة عندما ترتبط بالله تعالى من طرف العبد لا تعني الصلاة الإسلاميّة خاصّة ولا تعني الدعاء، بل تعني مطلق الفعل الطقسي الرمزي العبادي الذي يهدف للاتصال بما هو أعلى، بهدف التقرّب إليه وكسب وُدّه واعتباره غاية لذلك، لا بهدف إنزال الخير عليه، ومن هنا استخدم القرآن كلمة (الصلاة) في السور المكيّة والمدنية معاً، دون أن تعني الكلمة حصول انتقال لغوي، بل استخدمها بمعناها الحقيقي في جميع الديانات، ولهذا أنت تقول: المسيحي يصلّي في الكنيسة، ولا تقصد بذلك معنى مجازياً، بل هو معنى حقيقي، والعرب كانت تستخدم الصلاة قبل الإسلام بهذا المعنى على كلّ فعل عبادي طقسي رمزي له أداء بدني عادةً، والقرآن استخدم الكلمة بهذا المعنى عندما أطلقها على الأنبياء السابقين.

أمّا (الصلاة على) فهي تنزيل الرحمة والخير والبركة أو تنزيل إبرازهما أو تنزيل العطف ـ ما شئت فعبّر ـ على شخص آخر، فعندما يصلّي الله على النبي فهو ينزل خيره عليه، وكذلك عندما يصلّي الملائكة فهم ينزلون الخير على محمّد، أمّا عندما يصلّي المؤمنون على النبي، فقد استصعب العلماء أن يكون ذلك بنفس المعنى، ولهذا افترضوا أنّه دعاء لينزل الله خيره على النبي، مع أنّه لا ضرورة لذلك، بل نحن أيضاً نرسل له الخير، تعبيراً عن الشكر وأقلّ الجزاء لما فعل، عرفاناً منّا بجميله، فكلّ ذكر له وإحياء لأمره ودعاء له ورفع اسمه وذكره في الأذان والإقامة والتشهّد، وبيان فضائله ومحاسنه، ونشر دينه وتعاليمه، وإلقاء السلام عليه، والاهتمام به، وحسن الخلق معه، ذلك كلّه هو صلاةٌ على النبي، وليست الصلاة المعروفة اليوم إلا مصداقاً بارزاً من مصاديق صلتنا للنبي، فنحن نتوجّه بالدعاء لله أن ينزل عليه خيره، وبنفس دعائنا هذا نحن نقدّم هديّةً للنبيّ

يستفيد هو منها، فصلاة المؤمنين على النبي ـ مثل شكره وذكره ورفع اسمه والدعاء له وغير ذلك ـ هو عطاء وخير يصل النبي ويقدّمه المؤمنون له ولاسمه في الدنيا، فكلّ سلام على النبي وكلّ ذكر له بالخير وكلّ شكر له على جهوده، وكلّ نشرٍ لمحاسنه وفضائله، وكلّ إبرازٍ لمحبّته، وكلّ دعاء له، وكلّ حفظ له في أهل بيته، وغير ذلك، هو صلاة وعطاء نقدّمه نحن للنبيّ تعبيراً عن حبّنا وشكرنا واحترامنا له، فنحن ممّن يُبقي ذكره في الأرض بأمرٍ من الله، ومن خلال المؤمنين يبقى ذكره وتبقى مكانته عاليةً بين البشر، فهي هدية نتقدّم بها إليه.

وبهذا تصبح هذه المحاولة التفسيرية مكمّلةً للمحاولة التفسيرية الثانية والثالثة المتقدّمتين، فإبراز المحبّة أو التعظيم إنّما سمّي صلاةً؛ لأنّه صلة نقدّمها له وعطاء نبرزه أمامه، عرفاناً بجميله، والانعطاف إنّما سمي صلاةً لأنّك بانعطافك نحو الشخص تلقي عليه اهتمامك وسلامك وعنايتك، فالتفاسير الثلاثة الأخيرة كلّها صحيحة لو التأمت لتكوّن تفسيراً حاسماً، وبه يتمّ تفسير مختلف الاستخدامات اللغوية لكلمة الصلاة عند العرب إلا ما شذّ، ويكون معنى الآية حينئذٍ كالتالي: إنّ الله وملائكته يقدّمون عنايتهم وصلتهم وعطاءهم ومحبّتهم ورحمتهم وخدماتهم للنبيّ، فهلمّوا أيها الناس ويا من تؤمنون بالله ورسوله لكي تقدّموا أنتم أيضاً كلّ صلة للنبيّ وعطاء ومحبّة، فاذكروه، واعلوا اسمه، وارفعوا دعوته، وأعلنوا الشكر الدائم له، وتوجّهوا بالدعاء إلى الله لأجله، ومجّدوه في الأرض، واثنوا عليه، ولا تقصّروا في أداء حقوقه إليه، بأيّ شيء يمكنكم أن تقدّموه له، وتحفظوه في أسرته وأهل بيته وغير ذلك.

ولعلّ من مؤيّدات ذلك هو الآية اللاحقة، فقد جاء سياق الآيات على الشكل التالي: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ**

وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا * إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (الأحزاب: ٥٦ ـ ٥٧)، فالصلاة على النبي قد يستوحى هنا أنّها تقف في مقابل أذيّته.

أعتقد أنّ هذا المعنى ـ نتيجة التحليل اللغوي هذا، والمبني على فرضيّة الجذر اليائي للكلمة ـ منسجم وعام جداً، ويُطرح بوصفه احتمالاً لغويّاً يستحقّ التأمّل والترجيح، وعليه، ستصبح الصلاة المعروفة على النبي (اللهم صلّ على محمّد) بصيغها المتعدّدة، مصداقاً للصلاة على النبيّ، لكنّها ليست المصداق الحصري، فكأنّها صارت رمزاً موضوعاً في الشرع من رموز ذلك، وإلا فمطلق الدعاء للنبيّ هو صلاة عليه أيضاً، والله العالم.

هذه أبرز الاحتمالات التفسيريّة في موضوع صلاة الله والمؤمنين على النبيّ، ولعلّ الراجح ـ بنظري القاصر ـ هو التفسير المركّب من التفاسير الثلاثة الأخيرة كما أوضحنا، لكنّ الأمر يحتاج لمزيد دراسة متأنّية جدّاً في التحليل اللغوي للجذر اليائي والواوي للكلمة، قبل البت بالموضوع، نتركه لمناسبة أخرى.

اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، وبارك على محمّد وآل محمّد، وترحّم على محمّد وآل محمّد، وتحنّن على محمّد وآل محمّد.. كما صلّيت وباركت وترحّمت وتحنّنت على إبراهيم وآل إبراهيم في العالمين، إنّك حميد مجيد.

٧٣٤ ـ بين التفسير الترتيبي والموضوعي، ومشاكل التفسير اليوم

السؤال: ماذا عن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم في مشروعكم التفسيري؟ ولماذا اخترتم التفسير الترتيبي؟

● بعد الغضّ عن تسميتكم دروسي في التفسير بـ (المشروع)، فهي ليست

مشروعاً، وإنّما مجرّد دروس تفسيريّة، والأفضل تسمية الأشياء بحجمها الطبيعي.. **فإنّ الذي دعاني لاختيار التفسير الترتيبي على الموضوعي، واختيار قصار السور على طوالها ما يلي:**

١ ـ إنّ التفسير الموضوعي سيفرض تناول موضوع واحد من جوانبه القرآنية عامّة، وهذا ما يستدعي عادةً مجموعة كبيرة من المحاضرات لتناول موضوع واحد، الأمر الذي قد يوجب الملل لكثيرين، لاسيما وأنّ الدرس أسبوعي وليس يوميّاً، علماً أنّني أتحيّن الفرص للدخول في بحث موضوعي قرآني حينما يمكن الأمر، ولو باختصار، كما فعلنا في بحث موضوع اليتيم، وموضوع الفقراء والمساكين، وموضوع الصلاة، و..

٢ ـ إنّ غرضي من الدرس التفسيري ليس تقديم نظريّات قرآنية أو مفاهيم قرآنيّة فحسب، بل أحد أهم أغراضي هو اعتقادي بوجود مدّ غريب عن اللغة في تفسير القرآن الكريم خلال العقود الأخيرة، وزعمي هو أنّ منهج تأويل النصّ القرآني بشكل تعسّفي أحياناً وادّعائي أحياناً أخرى، وبُعد الكثيرين في الفترة الأخيرة عن اللغة بعلومها وعن طرائق العرب في البيان والتبيين وعن التاريخ بفضاءاته، لفهم الدلالات القرآنيّة، فرضا عليّ أن أعيد ـ بحدود مساحتي الصغيرة ـ إحياء أو تصحيح مسار تفسير النصّ القرآني بعيداً عن العجمة التي تجتاحه في الفترة الأخيرة، إمّا نتيجة الاعتماد على رواياتٍ وأحاديث يعاني كثير منها من ضعف مصادرها أو طرقها وأسانيدها أو متونها، وقد تتّسم بفهم تأويلي غريب للنصّ، أو نتيجة غزو الثقافة الفلسفية والعرفانيّة والباطنيّة لنمط فهم النصوص القرآنية، بحيث غدا كثيرون مدمنين على طرائق غريبة في فهم النصّ وهم لا يشعرون أساساً بغربة أسلوب فهمهم عن فضاء التعبير القرآني، وهو ما

أجده يشكّل نوعاً من القلق ـ لو استمرّ وطال ـ على سلامة الفهم القرآني والحديثي معاً، وهذا ما يخلق ضرورة كبيرة لإنقاذ النزعة اللغويّة والتاريخيّة في فهم كتاب الله تعالى، وإلا فقد ندخل ـ بل قد دخلنا بالفعل ـ في مرحلة التحرّر من القواعد في تفسير القرآن الكريم، والذهاب خلف المزاجيات التي تدغدغ عواطفنا، وهي ـ أي المزاجيّات ـ لا مرجعيّة يحتكم إليها فيها، ولن تقف هذه المزاجيات عند حدود مزاجك الذي تراه مضموناً، بل ستتعدّى إلى أمزجة الآخرين التي لن تعجبك أبداً.

إنّني أعتقد بأنّ الفقهاء ما زالوا إلى الآن هم الأقلّ تأويلاً للنصوص، إذا غضضنا الطرف عن الاتجاه التفسيري اللغوي والعرفي والحركي، والذي له أنصار كُثر، وقدّم تجارب مشهودة خلال القرون الإسلاميّة.

من هنا، كان اهتمامي بالتفسير الترتيبي لإعادة الانضباط ـ قدر الإمكان، وضمن دائرتي الصغيرة ـ لعمليّة فهم النصّ الديني من زاوية اللغة والتاريخ والسياقات الداخلية والخارجيّة، وأيّ مستمع لهذه الدروس والمحاضرات المتواضعة سيرى فيها بوضوح تكريس مرجعيّة اللغة والتاريخ والفهم التفكيكي والتركيبي للنصوص القرآنية؛ لإعطاء هويّة حقيقيّة للنصّ القرآني لا تجعله مهدوراً أمام كشوفات العرفاء والمتصوّفة، وعقول المتكلّمين والفلاسفة، ونصوص المحدّثين والرواة، بل نحن نسعى لاكتشاف لغته وطريقته ومفاهيمه وأسلوبه ومزاجه العام، بما أوتينا من سعة وما رُزقنا من الفهم البسيط، كلّ بحسبه.

إنّ مرجعيّة القرآن ليست شعاراً يُرفع، بل هي رؤية لها ضرائبها التي على الباحث أن ينتظرها في استنتاجاته عندما يعتقد بأنّ مرجعيّة القرآن قد تمّ تغييبها

في القرون الأخيرة.

٣ ـ إنّ قصار السور غالباً ما أُهملت في أعمال المفسّرين المسلمين، إذ يصل المفسّر الترتيبي إلى نهايات الكتاب الكريم، وهو قد بحث أغلب الموضوعات أو أنهكت قواه، فلا تحظى قصار السور سوى بالقليل من البحث مقارنةً بالسور الطوال، لاسيما السور التي تسبق سورة مريم، ومن هنا كانت هناك ضرورة لإحياء هذه السور، كما فعل بعض العلماء مثل السيد الشهيد محمد الصدر رضوان الله عليه في تفسيره (منّة المنّان)، فإنّ في هذه السور الكثير من اللطائف والمفاهيم الجميلة التي تستحقّ الوقوف عندها.

٧٣٥ . رأي الطباطبائي في التصرّف بآية التطهير بعد وفاة النبي

السؤال: ما هو المقصود من كلام السيد الطباطبائي (أو عند التأليف بعد الرحلة)، في تفسير الميزان، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، حيث قال هنا: (فالآية لم تكن بحسب النزول جزءاً من آيات نساء النبي ولا متصلة بها، وإنّما وُضعت بينها إمّا بأمر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عند التأليف بعد الرحلة)، فما هو مقصوده؟

● يميل العلامة الطباطبائي في الميزان ـ عند بحثه في آية إكمال الدين من سورة المائدة، وآية التطهير من سورة الأحزاب ـ إلى الاعتقاد بأنّ مقطع: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ..**﴾ و ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ..**﴾، لم ينزلا مع تلك الآيات والمقاطع التي احتفّت بهما، ولكنّهما وضعا في هذا الموضع من

القرآن الكريم عند جمعه، وأنّ هذا الوضع إمّا كان بأمرٍ نبويّ لغاية يراها النبيّ، ربما تكون الحفاظ على هذه المقاطع من الحذف في القرآن الكريم، أو أنّ ذلك كان عند تأليف وجمع القرآن بعد رحلة النبي الأعظم صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم (التأليف بعد الرحلة).

وينطلق في ذلك من عدّة مبرّرات، منها أنّنا لو حذفنا هاتين الجملتين من الآيتين سنجد أنّ ما بعدهما سوف يكمل ما قبلهما تماماً، وكأنّ وقوع هذين المقطعين جاء كجملة معترضة أجنبيّة عن السياق، وأنّهما أُقحما إقحاماً، وهو ما اعتبره علماء آخرون أمراً عادياً؛ لأنّ نهج القرآن الكريم قائم على التنقّل بين الموضوعات والعودة إليها، وهناك كلام كثير في هذه القضيّة لا نخوض فيه الساعة.

لاحظوا قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ والْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ وَما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (المائدة: ٣)، فإنّ جملة (فمن اضطرّ في مخمصة) تكملة لمطلع الآية الكريمة.

ولاحظوا أيضاً قوله تعالى: ﴿**يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**

وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللهَّ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَّ كانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٤). فإنّ جملة ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ جاءت كالتكملة لقوله: ﴿**وَأَطِعْنَ اللهَّ وَرَسُولَهُ**﴾، فكأنّ آية التطهير وقعت جملةً مُقحمة في السياق.

وليس العلامة الطباطبائي فقط هو من أثار هذا الاحتمال، بل قبله يوجد من تحدّث عن هذا الموضوع، مثل العلامة المجلسي.

وطرح هذه القضيّة له جوانب عديدة بالغة الأهميّة، ولا ينبغي أن تفوتنا هذه الجوانب، ولا أريد هنا أن أعترض على العلامة الطباطبائي، بقدر ما أريد التنبّه لنتائج محْتَمَلَة لمثل هذا الطرح، وضرورة أخذها بعين الاعتبار:

أولاً: إنّ المقطعين المشار إليهما وقعا ضمن آية واحدة، لا أنّهما آية مستقلّة، أي كلّ واحدٍ من هذين المقطعين جاء جزءاً من آية، وهذا يعني أنّه لو فُتح باب احتمال إقحام مقاطع ضمن آيات بعد العصر النبوي عمداً أو خطأً أو اشتباهاً (بل قد تسري المشكلة لو حصل ذلك من قِبَل النبي نفسه)، فإنّ ذلك يطرح تساؤلاً عن قيمة السياق القرآني داخل الآية الواحدة، فالمعروف أنّ سياق الآيات حجّة، وهناك كلام بينهم في حجيّة السياق بين الآيات لا داخلها، فلو أسقطنا حجيّة سياق الآية الواحدة وأثرنا احتمال حصول مثل هذه الإقحامات لأوجب ذلك إجمالاً عظيماً في الكثير من آيات الكتاب؛ إذ يصبح من المحتمل أنّ جزءاً من الآية قد حذف ووضع في مكان آخر، وأنّ جزءاً آخر جاء مكانه وهكذا، الأمر الذي يوجب الشك في القرائن المتصلة بالآية الواحدة، وهو شكّ يوجب الإجمال عند علماء التفسير وأصول الفقه، فينبغي التنبّه لهذه النتيجة وحجم آثارها، لاسيّما وأنّ العلامة الطباطبائي أثار هذه الفكرة في آيتين، مع أنّ

بإمكان الآخرين أن يثيروها في عشرات الآيات الأخرى، ويشكّكوا ـ من ثمّ ـ في جملة هنا وهناك أن تكون من هذه الآية أو تلك، فلو أنّ ذلك كان وقع فما الذي يمكن فعله؟! بل كيف يصبح باب تفسير القرآن بالقرآن الذي طرحه العلامة الطباطبائي ممكناً أصلاً؟!

هذا الموضوع يحتاج إلى تنظير شامل لوضع إطار فكري فيه، وإلا فقد تصبح النصوص القرآنيّة جملاً مبعثرة داخل الآيات، وعلينا ـ من ثم ـ الاستعداد لقبول هذه النتائج لو رجّحنا إسقاط سياقات الآية الواحدة نفسها.

ثانياً: إنّ ذهاب الطباطبائي إلى هذا القول في الآيتين أو ميله له، يهدف إلى تكريس ربط الجملتين بأهل البيت النبوي، لكنّه في الوقت عينه يوحي بأنّ الطباطبائي عجز عن تفسير المقطعين بأهل البيت فاضطرّ لفرض إقحامهما، وهذا ما قد يفسّره الآخرون على أنّه اعتراف ضمني بعدم قدرة المفسّر الشيعي على ربط الآيتين بأهل البيت ضمن سياقهما، فاضطرّ لبترهما عن سياقهما الداخلي، وهذا قد ينسف جهود الكثيرين الذين حاولوا ربط الآيتين بأهل البيت دون أن يفرضوا حصول تصرّف في القرآن بعد رحلة النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فينبغي التنبّه لهذه القضيّة جيداً، وربما يكون مراد العلامة كلاماً تنزّليّاً والعلم عند الله.

ثالثاً: ينبغي لأنصار مدرسة العلامة الطباطبائي أن يوضحوا لنا أيضاً كيف تمّ ربط هذه الآية بأهل البيت النبوي؟ فإذا كان الربط من خلال الروايات المتواترة في الموضوع، فإنّ هذا الأمر كافٍ في حلّ المشكلة حتى لو لم نتمكّن من فهم آليات الربط بين مقاطع الآية الواحدة، وإذا كان ذلك من خلال أخبار الآحاد، فإنّ أخبار الآحاد عند العلامة الطباطبائي يصعب جعلها مرجعاً

تفسيريّاً في قضيّة بهذه الخطورة، وإذا كان النصّ القرآني نفسه، فإنّ جعل هذا المقطع ضمن آية التطهير يقرّبه من أسرة النبيّ، بينما جعله مقتطعاً من آية أخرى أو هو آية أخرى مستقلّة قد يبعده عن أسرة النبيّ وأهل بيته؛ لأنّه ما دام قد جاء من آية أخرى أو كان آيةً لوحده، فمن الممكن أن يراد منه أهل بيت نبيّ آخر من الأنبياء كإبراهيم عليه السلام، أو أنّ المراد بالبيت هو الحرم المكّي أو المدني كما قاله بعض المفسّرين المسلمين، وهذا ما يطوّل المسافة ويصعّب الأمر على من يريد الاستناد لهذه الآية في قضيّة أهل البيت، فمن الضروري دراسة الموضوع من هذه الزاوية أيضاً.

ويبدو لي أنّ السيد الطباطبائي قد اعتقد بتواتر النصوص حول آية التطهير، وأنّ هذا التواتر لمّا لم تنسجم معطياته مع سياق الآيات، فقد فَرَضَ بنفسه احتمال الإقحام في الآية الواحدة، فمبرّر الطباطبائي في احتماله هو التواتر نفسه عنده (لا محض الاحتمال الموجب لإجمال الآيات)، بعد صعوبة التوفيق بين التواتر الحديثي والتاريخي في القضيّة من جهة وبين السياق القرآني في الآيات من جهة ثانية، فليتأمّل جيداً، فقد يكون هذا هو المبرّر النهائي لخطوته بما يرفع الإشكالات عنه من وجهة نظره، فيحصر دائرة إسقاط حجية السياق الداخلي بما قامت القرينة القطعية ولو الخارجيّة عليه، ويربط الآية بأهل البيت النبوي من خلال القرينة الخارجيّة نفسها، وبهذا يرفع المشاكل المتقدّمة التي قد تواجهه.

هذا، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه، لأنّه يفرض علينا بحثاً طويلاً في أنّه هل نحن مضطرّون لإثبات ربط الآية بأهل البيت إلى هدر السياق أو لا؟ نترك ذلك لفرصة أخرى.

٧٣٦ . مدى صحّة حديث ودعاء (ناد علياً مظهر العجائب)

السؤال: ١ ـ ورد أنّ النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قد نودي بهذه الأبيات يوم أُحُد، كما في الخصائص الفاطمية ج٢ ص٢٣٦، ففي غزوة أحد حيث جُرح سيّد الكائنات وتخضّب وجهه المنوّر، وفرّ المنافقون نحو المدينة، وثبت سلطان الولاية لوحده يدافع عن المولى ويذبّ عن الأذى، فنزل جبرئيل عليه السلام وقال: يا رسول الله، قل: ناد علياً مظهر العجائب * تجده عوناً لك في النوائب. كلّ غمّ وهمّ سينجلي *** بولايتك يا علي يا علي يا علي. ومثله في (بحار الأنوار ج٢٠ ص٧٣) و(شجرة طوبى ج٢ ص٢٨٠) و(مستدرك سفينة البحار ج٥ ص٤٥٢) و(ج١٠ ص١٩) فما صحّة هذا القول عن النبي صلّى الله عليه وآله؟**

٢ ـ ألا يدلّ حديث (ناد علياً مظهر العجائب) على الولاية التكوينية للإمام علي عليه السلام، وعلى الترخيص بل الأمر بالتوسّل به؟

● الكلام في هذا الحديث يمكن أن نضعه في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في دراسة مصادر هذا الحديث وفرص التأكّد من صدوره، فعندما نراجع هذا الحديث المنقول، فنحن نجد أنّ أوّل مصدر متوفّر لدينا نقله لنا هو الشيخ الكفعمي (٩٠٥هـ) في كتاب (المصباح: ١٨٢ ـ ١٨٣)، لكنّه ذكره بالنص التالي: (وَمِمَّا ذُكِرَ لِرَدِّ الضَّائِعِ وَالْآبِقِ تَكْرَارُ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ:

نَادِ عَلِيّاً مَظْهَرَ الْعَجَائِبِ تَجِدْهُ عَوْناً لَكَ فِي النَّوَائِبِ
كُلُّ هَمٍّ وَغَمٍّ سَيَنْجَلِي بوَلَايَتِكَ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ يَا عَلِي)

ولم يتعّرض الكفعمي لنزول هذا الكلام عبر جبرائيل، ولا لحادثة معركة أُحد، بل لم يذكر نسبته إلى أحد من الأنبياء والأوصياء أساساً. والأمر عينه فعله

الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في (الرسائل ١٣: ٦٩) والعلامة المجلسي في (زاد المعاد: ٥٦١)، عند حديثهما عن طرق ردّ الضالّ والمفقود والغائب.

لكنّ العلامة المجلسي ذكر شبيه هذا مرّةً أخرى في كتابه (زاد المعاد، مفتاح الجنان: ٤٢٩ ـ ٤٣٠)، حيث قال ـ دون أن ينسبه إلى أحدٍ بعينه ـ ما يلي: (دُعَاءُ «نَادِ عَلِيّاً مَظْهَرَ الْعَجَائِبِ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نَادِ عَلِيّاً مَظْهَرَ الْعَجَائِبِ تَجِدْهُ عَوْناً لَكَ فِي النَّوَائِبِ لِي إِلَى اللهِ حَاجَتِي وَعَلَيْهِ مُعَوَّلِي كُلَّمَا رَمَيْتُهُ وَرَمَيْتَ مُقْتَضِي كُلِّ هَمٍّ وَغَمٍّ سَيَنْجَلِي بِعَظَمَتِكَ يَا اللهُ وَبِنُبُوَّتِكَ يَا مُحَمَّدُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَبِوَلَايَتِكَ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ أَدْرِكْنِي بِحَقِّ لُطْفِكَ الْخَفِيِّ، اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ أَنَا مِنْ شَرِّ أَعْدَائِكَ بَرِيءٌ بَرِيءٌ بَرِيءٌ اللهُ صَمَدِي بِحَقِّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ يَا أَبَا الْغَيْثِ أَغِثْنِي يَا عَلِيُّ أَدْرِكْنِي يَا قَاهِرَ الْعَدُوِّ وَيَا وَالِيَ الْوَلِيِّ يَا مَظْهَرَ الْعَجَائِبِ يَا مُرْتَضَى عَلِيُّ، يَا قَهَّارُ تَقَهَّرْتَ بِالْقَهْرِ وَالْقَهْرُ فِي قَهْرِ قَهْرِكَ يَا قَهَّارُ يَا ذَا الْبَطْشِ الشَّدِيدِ أَنْتَ الْقَاهِرُ الْجَبَّارُ الْمُهْلِكُ الْمُنْتَقِمُ الْقَوِيُّ وَالَّذِي لَا يُطَاقُ انْتِقَامُهُ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللهِ إِنَّ اللهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ أَغِثْنِي يَا رَاحِمَ الْمَسَاكِينِ ارْحَمْنِي يَا عَلِيُّ وَأَدْرِكْنِي يَا عَلِيُّ أَدْرِكْنِي يَا عَلِيُّ أَدْرِكْنِي بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ). ثم ذكر المجلسي بعده فوراً دعاء الجوشن الكبير.

كما أنّ العلامة المجلسي قد ذكر أيضاً هذين البيتين في (بحار الأنوار ٢٠: ٧٣) على الشكل التالي: (قال ـ ويقصد المجلسي هنا من القائل شارحَ الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين، بحسب تعبير المجلسي نفسه ـ: ويقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله نودي في هذا اليوم: ناد علياً مظهر العجائب * تجده عوناً لك في النوائب ـ كلّ غم وهمّ سينجلي * بولايتك يا علي يا علي يا علي).

ويعلّق عليه المحشّي على البحار بالقول: (الجملة الأخيرة فيها غرابة ولا تلائم سابقها، والظاهر أنها من زيادة بعض الجهلة، أو الصوفية المضلّة الذين يزعمون أنّ هذه الجملات تكون دعاء فيذكرونها ورداً وذكراً، غفلةً عن معناها، بل بعضهم يرون للمداومة على ذكرها فضيلة ليست للصلاة، حفظنا الله عن البدع واتّباع الأهواء). كما ذكر القصّة محمد باقر الكجوري (١٢٥٥هـ) في كتابه (الخصائص الفاطميّة: ٢: ١٧٠، ٢٣٦).

وينسب الشيخ محمّد مهدي الحائري (١٣٦٩هـ) هذا الكلام إلى المجلسيّ في بحار الأنوار، حيث يقول الحائري: (في بحار الأنوار عن ابن مسعود قال: إنّ النبي (ص) نودي في هذا اليوم: ناد علياً مظهر العجائب * تجده عوناً لك في النوائب ـ كلّ همّ وغمّ سينجلي بولايتك يا علي يا علي يا علي. وسمعوا صوتاً لا فتى إلا عليّ لا سيف إلا ذو الفقار) (شجرة طوبى ٢: ٢٨٠)، ولكنّني لم أعثر على هذا الكلام بهذه الطريقة في بحار الأنوار منقولاً عن ابن مسعود، ولعلّه حصل اشتباه من الحائري.

وذكر المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) في (مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ١٥: ٤٨٣) هذين البيتين دون نسبتهما إلى معصوم أصلاً لكنّه قال: (وَرَأَيْتُ بِخَطِّ الشَّهِيدِ رَحِمَهُ اللهُ ذَكَرَ لِرَدِّ الضَّائِعِ وَالْآبِقِ تَكْرَارَ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ).

أمّا الشيخ النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ) فقال في (مستدرك سفينة البحار ١٠: ١٩، وانظر المصدر نفسه ٥: ٤٥٢): (ويقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله نودي يوم أحد..).

ويقول السيد محمّد رضا الكلبايكاني (١٤١٤هـ) في كتابه (نتائج الأفكار في نجاسة الكفار: ١٦٤) ما نصّه: (.. أمّا لو كان ساكناً في بلاد الكفار أو قاطناً في

البلدان النائية محروماً ومبتعداً عن مجالس المسلمين ومجالستهم، لا صلة له بهم، ولا رابطة بينه وبينهم، وكان مسلماً بعيداً عن حقائق الإسلام، بسيطاً يجهل الآداب والمعارف الدينيّة، ولا حظّ له في الثقافة الإسلاميّة، قد أضلّه زنديقٌ ولقّنه مثلاً بأنّ الصلاة الواجبة علينا هي الدعاء لا الأركان المخصوصة، ولا يجب عند أوقات الصلاة سوى قراءة دعاء كذا أو ذكر كذا كـ ناد عليّاً مظهر العجائب. فتأثّر هذا المسلم البسيط بهذه الأباطيل الفاضحة، والبدع والخرافات الواهية حتّى أنكر الصلاة المعهودة..).

فهذا النصّ ربما يوحي بأنّ هناك بعض الجماعات التي كانت تتخذ من هذا الدعاء وأمثاله ذريعة للاستغناء به عن الفرائض الشرعيّة الثابتة في الدين.

وقد ذكر الملا علي القاري (١٠١٤هـ) ـ وهو من علماء أهل السنّة المصنِّفين في موضوعات الحديث ـ أنّ هذا الشعر من (مفتريات الشيعة الشنيعة)، مقتصراً على ذلك فقط (انظر: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٣٦٨، ومثله ونقلاً عنه العجلوني (١١٦٢هـ) في كشف الخفاء ٢: ٣٦٣).

وقد ذكر السيد المرعشي النجفي (١٤١١هـ) في (شرح إحقاق الحقّ ٣١: ٢١٩ ـ ٢٢٠) النصّ التالي: (حديث: ناد عليّاً مظهر العجائب. رواه جماعة من العامّة في كتبهم: فمنهم الفاضل المعاصر أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول في موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف ج ١٠ ص ٣، ط عالم التراث للطباعة والنشر، بيروت. قال: ناد عليّاً مظهر العجائب تجده عوناً. أسرار ٣٨٥ ـ خفا ٢ / ٥٠٧).

ولابدّ لي من التعليق هنا:

أولاً: إنّ أقدم ظهور متوفّر بين أيدينا لهذا الحديث هو العلامة المجلسي في

بحار الأنوار في القرن الحادي عشر الهجري؛ لأنّ الكتب التي قبله لم تشرح لنا ملابسات هذا الحديث، وأنّه صدر عن النبي أو عن جبرئيل أو عن الإمام علي أو أنّه حديث قدسي أو غير ذلك. وعلى أبعد تقدير وإذا أردنا حمل كلام الشهيد الأوّل على أنّه أخذه من روايةٍ وضممنا إليه كلام كلٍّ من القاري والعجلوني، فإنّ أقدم مصدر متوفّر لدينا هو ما نُقل عن الشهيد الأوّل المتوفى في القرن التاسع الهجري. ففي مصادر الحديث عند المسلمين لم نعثر على عين ولا أثر لهذا الحديث قبل القرن التاسع الهجري.

نعم، هذا الشعر موجود في أدبيات المتصوّفة، ويُنسب إلى تراث الشيخ عبدالقادر الجيلاني في الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية.

والنتيجة: إنّ هذا الحديث ـ بوصفه حديثاً شريفاً ـ لم يظهر معرفة المسلمين به بشكلٍ واضح قبل القرن التاسع الهجري.

ثانياً: إنّ جميع الكتب والمصنّفات التي تتبّعناها لهذا الحديث لم تذكر له مصدراً قديماً ولا سنداً ولو ضعيفاً، فلا قيمة له من الناحية التاريخيّة، لاسيما وأنّ أحداً من مؤرّخي الإسلام من جميع الطوائف ـ وفق ما هو متوفّر بين أيدينا وبحدود تتبّعنا القاصر ـ لم يذكره في أحداث معركة أُحد، حتى أنّ السيد المرعشي النجفي المعروف بتتبّعه الواسع لم يتمكّن من أن يعثر على مصدر سنّي لهذا الحديث، فنسبه لبعض المعاصرين لزمنه، وهو محمد السعيد بن بسيوني، وعندما نلاحظ المصدر الذي اعتمد عليه ابن البسيوني ـ بحسب نقل المرعشي نفسه ـ سنجده أنّه (اسرار ـ خفا)، والظاهر أنّ المراد منهما هو كتاب الأسرار المرفوعة للقاري وكشف الخفاء للعجلوني الذي نقل عن القاري كما قلنا قبل قليل، وكلاهما ذكر أنّ هذا الحديث من مفتريات (الشيعة الشنيعة) بحسب تعبيرهم، وهما من أبناء

القرن الحادي عشر الهجري وما بعد.

وهذا ما يدعوني لملاحظة نقديّة على أداء بعض العلماء ـ ومنهم السيد المرعشي النجفي رحمه الله ـ عندما يريدون ذكر أنّ الحديث الفلاني ذكره أهل السنّة، فهذه الطريقة لا تثبت أنّ السنّة ذكروا حديث (ناد علياً) أبداً، بل هم ذكروه في كتب الموضوعات ونسبوه للشيعة، مع أنّ عبارة السيّد المرعشي أو غيره توحي وكأنّ هذا الحديث موجود عند السنّة والشيعة، وقد رأيت مثل هذا كثيراً في كتب الخلاف المذهبي، فلو صحّت هذه الطريقة لكانت كلّ روايات إثبات عدالة وخلافة الخلفاء والصحابة واردة شيعيّاً، ولتمكّن السنّي من الاحتجاج على الشيعة بها؛ لأنّ الشيعة ذكروا هذه الروايات في كتبهم، نقلاً عن مصادر أهل السنّة، ثمّ ناقشوها، فهذه الطريقة موهمة للغاية، والأفضل تجنّبها تماماً حفظاً للمزيد من الدقّة والأمانة العلميّة إن شاء الله.

ثالثاً: يبدو أنّ هذا الحديث قد ظهر في الفضاء الصوفي قبل تداوله في الفضاء الشيعي الإمامي، وأنّه ربما يكون قد اعتُمد عند بعض التيارات الباطنيّة، لاعتباره كافياً عن الصلاة وسائر الفرائض الدينيّة، وأنّ بعض الناس إلى يومنا هذا ربما ما زالوا يقتنعون بذلك من أمثال طوائف (علي اللهيّة) وغيرهم، كما لاحظنا من مثل عبارة السيد الكلبايكاني التي تحوي إشارةً ما لهذا الأمر، لكن من المؤكّد أنّ جمهور الشيعة لا يتعاطون مع هذا الدعاء بهذه الطريقة التي توجب سقوط الفرائض والتحلّل من الشريعة.

رابعاً: يذكر بعضهم أنّ هذا الحديث صحيحٌ؛ انطلاقاً من التجربة، فقد جرّبه علماء كُثر وحصلوا على أمور كثيرة، وهذه الطريقة في الاستدلال لا تبدو مقنعةً في إثبات صدور الحديث، فحتى لو فرضنا أنّه نافعٌ في نفسه، لكنّ هذا لا

يثبت صدوره عن النبي أو عن معصوم أو أنّه حديث قدسي، فالأدوية نحن نجرّبها كلّ يوم وتكون التجربة ناجحةً، والعلاجات النفسيّة ناجحة أيضاً بما فيها العلاجات النفسية القائمة على التفكير الديني والمشاعر الدينيّة ولكنّ هذا لا يُثبت صدور الحديث كما قلنا مراراً وتكراراً.

هذا كلّه لو ثبت أنّه قد جرّبه أحدٌ ونجح، فإنّ غاية ما يطرحونه في التداول الشعبي بضع قصص قليلة جداً تحتاج هي لإثبات علمي عندما يتمّ طرحها ـ بوصفها دليلاً ـ في المحافل العلميّة، بل لا تكاد تثبت حديثاً نبويّاً ضعيفاً فكيف بحديثٍ مثل هذا؟!

خامساً: إنّ الملاحظ في ما هو المتداول اليوم من صيغة (دعاء ناد علياً) أنّ بعض الناس يضيفون إليه أشياء كثيرة لم أعثر عليها حتى في المصادر المتأخّرة التي أشرنا لبعضها أعلاه، كما أنّ بعضهم ذكروا أنّ هذا الحديث يقرأ كذا مرّة للغرض الفلاني، وكذا مرة لغرض آخر، وهكذا.. وهذه أمور توسّع فيها الناس والنَقَلة في عصرنا الحاضر، ولم نعثر عليها في مصادر حديثية ولو متأخّرة، والمطلوب تجنّب مثل هذه الأمور التي قد تضيف إلى الدين ما ليس فيه دون دليل ولو ضعيفٍ.

سادساً: إنّ تركيب الحديث في بعض المصادر، وكذلك الشعر، تبدو عليه آثار الارتباك، لاسيّما ما ورد في زاد المعاد للعلامة المجلسي، حيث تشعر وكأنّك مع لغة غير مأنوسة في التعبير العربي وأدبيّات الدعاء الإسلامي (تقهّرت بالقهر والقهر في قهر قهرك)، وتشعر وكأنّك تقرأ واحداً من طلاسم دفع الجنّ! ولا أدري هل هذه الأدبيّات الدعائيّة موجودة في تراث الدعاء الثابت في كتب المسلمين وفي كتاب الله تعالى؟! أترك ذلك لمزاج القارئ وتنبّهه وعفويّة مقارناته؛

إذ لا أريد أن أفرض انطباعي عليه.

المرحلة الثانية: في دلالات هذا الحديث المنسوب، والذي يبدو من تأمّل الشعر المنقول أنّ الرواية لا تريد أن تثبت لعليّ عليه السلام ولايةً تكوينيّةً، ولا تريد أن تثبت مبدأ التوسّل بمفهومه اليوم، بل قد تمّ إسقاط ذلك من خلال مفاهيم صوفية تارةً، ومن خلال صيغة كتاب (زاد المعاد) تارةً أخرى، وإلا فالحديث غاية ما يريد أن يقول: يا محمّد، إنّ معركة أُحد قد قلبت الأوضاع، وإنّك في ورطة، فناد علياً لأنّ أداءه يكشف لك أنّه يقوم بالعجائب من الجرأة والشجاعة، وستراه مُعيناً لك في مثل هذه الظروف الصعبة العصيبة وفي نوائب الزمان.. نعم إنّ كل همّ وغمّ سينجلي بنصرة عليّ لك، فكلمة (بولايتك) هنا تعني النصرة بمقارنات ومناسبات الظروف الزمكانية لنزول هذا الحديث القدسي المنسوب في معركة أُحد..

فالشعر لا يفيد شيئاً من مقولات الولاية التكوينية ولا التوسّل بمفهومه المعاصر، وليس دليلاً أساساً، نعم ما ورد في صيغة العلامة المجلسي في (زاد المعاد) يعطي ذلك، ولكنّه أيضاً ـ كما قلنا ـ صيغة فريدة لم نجدها في غير هذا الكتاب أصلاً، بل لم ينسبها المجلسي صراحةً إلى أيّ معصوم.

بل لو فرض أنّه بمعنى الولاية التكوينية والتوسّل فما معنى أن يؤمر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم بأنّ يتوسّل بعليّ، والمفروض أنّ الرسول هو المظهر الأتمّ للولاية التكوينيّة والحقيقة المحمّدية وللتوسّل كذلك؟! تبدو القضية غير واضحة، لا سيما على مبنى من يقول بأنّ عليّاً هو نفس الرسول، فهل يتوسّل بنفسه وكيف؟! أمور تحتاج لتوضيح أكثر، بعيداً عن اللغة الضبابيّة.

والنتيجة: إنّ هذا الحديث ضعيفٌ للغاية، ومن الصعب جداً إثبات صدوره

ما لم تتكشّف مصادر ووثائق خافية، ودلالة أغلب صيغه لا تفيد إثبات لا الولاية التكوينية ولا مفهوم التوسّل بمعناه المستخدم اليوم. والعلم عند الله.

٧٣٧ ـ ربط (يا ليتني كنت تراباً) بالإمام علي وشيعته

السؤال: راودنا إحساس وشعور ـ إن لم نكن مخطئين ـ في الآية الأربعين من سورة النبأ: ﴿إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾. وبالتحديد في قول: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾. أنّ سرّ هذا المعنى يكمن في قول الكافر يوم القيامة: يا ليتني كنت موالياً لأبي تراب إمامي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأفوز بالجنان بدلاً ممّا كنت فيه من الخسران في دار الدنيا الفانية. فهل هذا الإحساس والشعور محكوم عليه بالصحّة من الناحية الشرعيّة أو لا؟

● وردت بعض الروايات التي تشير إلى هذا المعنى في تفسير هذه الآية القرآنية الكريمة، وبمراجعتي لها لم أجد بينها ـ وفقاً لقناعاتي ـ أيّ رواية صحيحة، بل بدت لي أنّها منافية لظاهر الآية القرآنية الكريمة، وتُعمل ضرباً من التكلّف في التعامل مع ألفاظها، وفقاً لمقاربة كلمة تراب مع توصيف الإمام علي عليه السلام بأبي تراب، لهذا فلم تثبت حجيّة هذه الروايات القليلة جداً من حيث العدد حتى على نظريّة حجيّة خبر الواحد الثقة.

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ ذات الإحساس الذي تشعرون به لا ضير فيه في حدّ نفسه ما دام الإنسان قد تعلّق إحساسه بأمر صحيح في نفسه وفقاً لما ثبت لديه، لكنّ المهم هنا هو أن لا ننسب مضمون هذا الإحساس إلى القرآن أو إلى الله تعالى بلا بيّنةٍ أو دليل، فإذا ثبت من الكتاب أو السنّة المعتبرة أو من دليلٍ آخر

معتبر عندك صحّة مضمون هذا الشعور الذي تشعرونه، فيمكن نسبته إلى القرآن أو الله تعالى، وإلا فلا يصحّ حمله على كتاب الله أو التكلّف في تطويع النصّ الديني لأجله، مهما كان هذا التفسير، وإلى أيّ فضاءٍ ديني أو مذهبي أو فكري أو ثقافي انتمى.

وقد جرت عادة بعض المتصوّفة والعرفاء ـ فيما يقال ـ أن يستشعروا بعض المفاهيم عند قراءة بعض الآيات دون أن ينسبوا مضمون هذه المفاهيم إلى القرآن الكريم، وهذا أمرٌ لا مانع منه، لكن يجب التنبّه دوماً، حتى لا يحصل هناك حالٌ من التقارن الكثير بين المفهوم والآية، فيُتصوّر ـ بمرور الوقت ـ أنّ الآية تحكي عن هذا المفهوم.

وقد راجت في عصرنا كثيراً حالة نسبة أشياء إلى الله والرسول وأهل البيت والصحابة والتابعين دون دليل معتبر، وإنّما تسامحاً وتساهلاً في الإثبات، بحجّة حصول الاطمئنان القلبي العفوي ونحو ذلك، ويُفترض الحذر من هذا الأمر، والعمل على تكريس مرجعيّة الدليل في كلّ ما نقول ونعتقد، حتى لا نتبع الظنّ الذي لا يُغني من الحقّ شيئاً، ولا نسير خلف ما لا علم لنا به، فإنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً، كما ورد في الآية الشريفة.. وفّقنا الله وإيّاكم للقول الثابت والعلم النافع، بمنّه ومشيئته.

٧٣٨ ـ تعبير ﴿يوصيكم الله﴾ وعدم إلزاميّة قوانين الإرث في القرآن

السؤال: قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ

فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١) ماذا تفيد هذه الآية؟ هل تفيد الوجوب أو الاستحباب لإعطاء الذكر مثل حظّ الأنثيين؟

● لست أدري أيّ المنطلقات هي التي دفعتكم إلى التساؤل حول دلالة الآية الكريمة على إلزامية قوانينها في الإرث؛ لأنّ المناقشين في هذا الموضوع متعدّدون، ولكل واحد منهم منطلقُه؛ لكنّني سأفترض أنّ الذي دفعكم للسؤال هو كلمة (يوصيكم)؛ من حيث إنّها لا تحوي دلالةً إلزامية حاسمة، فلم يقل: (يأمركم) أو نحو ذلك مما يوحي بالإلزام، بل قال: (يوصيكم)، وهو ما يوحي بأنّه نوعٌ من التوجيه الأخلاقي، كما ذكره بعض الناقدين. وسأقتصر في جوابي على هذا الجانب؛ لأنّ آيات الأرث توجد جوانب عدّة تثار حولها في قضيّة الإلزام والتاريخيّة وغير ذلك.

ولعلّ الصحيح هو أنّ كلمة (يوصيكم) هنا لا تبطل استفادة العنصر الإلزامي القانوني، انطلاقاً من عدّة عناصر ملتقية، أذكر أبرزها:

أ ـ إنّ كلمة (يوصيكم) تدلّ في اللغة على العهد. وصّى فلان فلاناً بكذا وكذا أي عهد إليه (انظر: لسان العرب ١٥: ٣٩٤ ـ ٣٩٥)، وذكر الراغب الإصفهاني أنّ الوصية تدلّ على التقدّم إلى الآخر بشيء يعمله الآخر مقترناً ذلك بالوعظ (المفردات: ٨٧٣)، ففيها طلب شيء من الآخر، بصرف النظر عن النقاش مع الراغب الإصفهاني في ضرورة شرط الوعظ، إذ قد يقال بأنّه لا شاهد عليه من كلام العرب كما قيل. وهذا يعني أنّ هذه الكلمة كما تحتمل إلزام الآخر بفعلٍ مع قرن هذا الإلزام بوعظ، كذلك تحتمل ـ على أبعد تقدير ـ عدم الإلزام، فلا دلالة

فيها على عدم الإلزام بالضرورة حتى تكون شاهداً على عدم إلزاميّة قوانين الإرث في النصّ القرآني.

ب ـ إنّ القرآن الكريم استخدم هذا التعبير في مواضع عدّة يُعلم من القرآن نفسه ومن الشرع أنّها إلزاميّة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا..**﴾ (العنكبوت: ٨)، وقوله: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾ (لقمان: ١٤)، وقوله سبحانه: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا..**﴾ (الأحقاف: ١٥)، وقوله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٠ ـ ١٣٢)، وقوله سبحانه: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾ (الشورى: ١٣)، وقوله: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣).

إلى غيرها من الآيات الكريمة المتعدّدة التي تُعطي أنّ التعبير المشار إليه يُستخدم قرآنياً في الأمور العقدية والإلزامية أيضاً بشكل واضح ومكرّر وغالب، الأمر الذي يرفع من احتماليّة الإلزام في الآية الكريمة، وربما لهذا قال بعض علماء التفسير والكلام بأنّ الوصية من الله تكليفٌ وإلزام، فإنّ كلامهم هذا لا دليل عليه إلا أن يقصدوا أنّ الأدبيات القرآنية قائمة ـ ولو بنحو الغلبة والكثرة ـ على استخدام هذا التعبير من قبل الله في الإلزامات.

وبضمّ النقطتين السابقتين يصبح معنى الآية الكريمة: إنّ الله عهد إليكم أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين و..، فهو يجعل هذه المواريث والفرائض مما أثبته الله في عهده للناس وللمؤمنين، فالله ذكر وبيّن للمؤمنين بأنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين وغير ذلك، وهذا تقرير للملكيات، فهو لا يقول: أعطوا الذكر كذا وكذا، بل هو يقرّر ما يستحقّه الذكر وما تستحقّه الأنثى وما تستحقه الزوجة وما يستحقّه الوالدان، فهو بنفسه يُدخل في ملكيّة الورثة هذه المقادير، ويقرّر ذلك للناس ويُعلمهم به.

فهذا مثل آية الخمس، حيث تفيد أنّ ما نغنمه فأنّ لله ولرسوله واليتامى و.. الخمس منه، فهو يقوم هنا بإنشاء الملكيّة لهذه الأصناف الستة المستحقّة، لا أنّه يعلن ملكيّتنا للخمس، ويطلب منّا أن نملّك هذا الخمس لهذه الأصناف الستّة، فتأمّل جيداً، ولهذا يرى كثير من الفقهاء المسلمين أنّه بمجرّد تحقّق الغنيمة يكون خمسها ملك الأصناف المستحقّة للخمس فوراً، والمطلوب منّا هو تسليم المال لمستحقّه، فقد ملّك الله ـ وهو المالك الحقيقي ـ هذا المال لهذه الأصناف الستّة، لا أنّه يطلب منّا أن نملّك نحن هذه الأصناف الخمسَ، بل يجب علينا تسليمهم ما ملّكهم الله سبحانه.

ج ـ لو تأملنا سياق آيات الإرث (السياق القريب والبعيد) من سورة النساء، للاحظنا احتفافها بما يفيد الإلزام بشكل واضح، فتعبير (فريضة من الله) الوارد في نفس الآية يفيد اللزوم بناء على تفسير الفريضة بمعنى الواجب. وبعد ذكر أحكام الإرث مباشرةً قال تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِّ وَمَنْ يُطِعِ اللهَّ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللهَّ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾ (النساء: ١٣ ـ ١٤).

فالآيات تتوعّد بالعذاب على من تعدّ حدود الله التي منها قوانين الإرث بظاهر مطلع الآية، ومن الواضح في النصّ القرآني أنّ حدود الله ذات طابع إلزامي يمنع تعدّيه قال تعالى: ﴿.. **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللهَّ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُّ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ١٨٧)، وقال سبحانه: ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهَّ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللهَّ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهَّ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٢٩). وهذا كلّه يؤكّد أنّ قوانين الإرث التي جاءت في سورة النساء ذات طابع قانوني يمنع تعدّيه قرآنيّاً.

كذلك فلنلاحظ قوله تعالى في بدايات سورة النساء قبل أن يشرع في بيان الفرائض والمواريث بالتفصيل، حيث قال: ﴿**للرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا**

مَفْرُوضًا﴾ (النساء: ٧)، فالآية تثبت نصيباً، وهو يستبطن منح الحقوق، فما تقدّره الآيات المفصّلة بعد ذلك إنما هو كشف أو تعيين لحقّ الرجل والمرأة والوالدين والأبناء في الميراث، وتجعله مفروضاً إمّا بمعنى مبيَّناً كما سيأتي تفصيله في الآيات اللاحقة، أو بمعنى ثابتاً وواقعاً ومتحقّقاً، أو بمعنى مقدّراً ومعيّناً ومحدّداً، وعلى المعنى الأخير قام تعبير الفرائض في الفقه الإسلامي للإشارة إلى الميراث وأحكامه، فنجد الفقهاء يقولون: كتاب الفرائض والمواريث.

ولننظر أيضاً إلى آخر سورة النساء، حيث قال تعالى: **﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾** (النساء: ١٧٦)، فإنّ التعبير بقوله: (أن تضلّوا) يوحي أنّ غير هذا فيه ضلال، وهو ما يعزّز احتمالية الإلزام أيضاً.

فالسياق القريب والبعيد لنصوص الإرث القرآنية يقرّر بشكل حاسم سلسلة حقوق وملكيات ثابتة لمن عيّنتهم وتكلّمت عنهم هذه النصوص، وهذا كلّه يعطي دلالة على العنصر الإلزامي الناتج عن إثبات الحقوق والحصص، وليس على الاستحباب.

والنتيجة: إنّ دخول تعبير (يوصيكم) في آيات الإرث لا يضرّ بدلالة نصوص الإرث القرآنية على الإلزام القانوني، بل هي دالّة من هذه الناحية، والعلم عند الله.

٧٣٩ ـ آية البطانة واعتبار غير المسلم مواطناً من الدرجة الثانية!

السؤال: انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن

دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً..﴾، هل يفترض أن يعيش أتباع المذاهب والأديان التي تمثّل أقلّيّةً، مواطنين من الدرجة الثانية، كما يسمّى اليوم؟!

● إنّ هذه الآية الكريمة لا تعطي هذه النتيجة، وذلك أنّ قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاء مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (آل عمران: ١١٨) قد يفهم منها أنّها تمنع عن جعل غير المسلم بطانةً للمسلم، والبطانة مقابل الظهارة، وهي ما يلي البدن من الثوب، وإنما سمّيت بذلك لاطلاعها على الباطن، والمقصود بالآية أن لا يُسمح باطّلاع غير المسلمين على أسرار المسلمين، وانضمام غير المسلم لجيش المسلمين ووزاراتهم ومواقع السلطة الحسّاسة عندهم، لاسيما مع ترقّيه في هذه المواقع العسكريّة وغيرها، والجيش وبعض الوزارات والمسؤوليات من أوضح مصاديق البطانة التي تكشف المسلمين لأعدائهم.

وهذه الآية لا تختصّ بالجيش، بل تشمل مطلق استلام غير المسلم مناصب في الدولة الإسلامية بما يسمح له بالاطلاع على أسرار الأمور، حتى لو لم تكن هذه المناصب على صلةٍ بالأمور العسكرية، من هنا تأخذ هذه الآية مكانةً هامة في فقه الأقليّات، وقد استند إليها غير واحد لتحريم السماح للأقلّيات الدينية ـ بل حتى المذهبيّة أحياناً ـ بتسنّم مناصب في الدولة ذات طابع حساس ورئيس، خاصّةً موضوع انضمام الأقليّات للقوات المسلّحة.

بل إنّ بعض الفقهاء المسلمين استندوا لهذه الآية لتحريم حتى بعض أنواع الوظائف على غير المسلم، مثل أن يكون عاملاً يجبي الضرائب الزكويّة أو كاتباً في المحكمة يعين القاضي وهيئة المحكمة، وبعض العلماء ـ مثل الماوردي وغيره ـ

ذهبوا إلى إمكان أن يكون الذمّي منفّذاً للأحكام الصادرة من القضاء أو الوزارات لا مُصدراً لهذه الأحكام.

لكن سبق أن ناقشنا هذا الاستدلال في دروسنا في فقه الجهاد، انطلاقاً من:

أولاً: إنّ الآية قد ذكرت في ذيلها، وكذلك في الآيات اللاحقة لها، ما يمكن أن يمثل الملاك والمعيار الحقيقي لحرمة جعل غير المسلم من البطانة، وهو أنّه لا يقصّر في إفساد أمور المسلمين، بل يرغب في عنتهم وضررهم ومشقتهم، ومعه تكون الحرمة مختصّةً بهذا النوع من الكافرين الذين يُخشى منهم الضرر والفساد، بل وبالتمسّك بهذا المعيار يمكن تعميم الحكم للمسلمين أنفسهم، بأن يقال: إنّ الآية طلبت عدم جعل كلّ من يُلحق الضرر بالمسلمين من بطانتهم وخاصّتهم، ولا يُسمح بالاطلاع على أسرارهم، حتى لو كان مسلماً.

وقد تقول: إنّ قوله تعالى: (لا يألونكم خبالاً..) ليست ملاكاً لهذا الحكم بمعنى شرط الوجود والتحقّق بل بمعنى شرط الاتصاف، والمقصود من ذلك ـ بالاصطلاح الأصولي ـ أنّ الحكم عام، وأنّ المولى سبحانه هو من شخّص ملاك هذا الحكم العام، تماماً كما يُقال: صلّ فإنّ في الصلاة خيراً لك، فإنّ هذا الملاك قد أخذ على نحو شرط الاتصاف الذي يتحمّل المولى الآمر مسؤوليّة الكشف عنه، فيما يكون الأمر عاماً بالنسبة إلى المأمور، وليست الجملة صفةً لقوله: (من دونكم) حتى يقال: إنّ النهي عن اتخاذ البطانة خاصّ بصنف خاصّ من غير المسلمين، وهم الذين (لا يألونكم خبالاً..).

من جهة أخرى، إنّ الملاك المبرز إثباتاً على نوعين: أحدهما: ملاك للحكم العام، وثانيهما: ملاك يخصّص الحكم، والفرق بين نوعي الملاك هذين، أنّ الملاك في الأوّل وإن بدا لنا غير متحقّق في موردٍ ما، إلاّ أن هذا لا ينفي الحكم في هذا

المورد، لأنّ المفروض أنّ الملاك كان ملاكاً للحكم العام، وهذا ما يحصل عادةً في الموارد التي يصدر فيها الحكم بملاك الاحتياط الموجب لتوسيع دائرة التنجيز، فإنّ المولى لو ترك تشخيص الأمر لآحاد المكلّفين لضاع عليه الملاك أو ربما ضاع، ولما كان هاماً ألزم الجميع بالحكم في الدائرة الأوسع كي يضمن تحقق الملاك، وهنا لا يصحّ القول بسقوط الحكم إذا اكتشف المكلّفون عدم وجود الملاك كما هو واضح، على خلاف الحال في الملاك من النوع الثاني حيث يدور الحكم ـ خصوصاً وعموماً ـ مداره تبعاً لما يراه المكلّف.

وإذا رجعنا إلى الآية لاحظنا أنّ: (لا يألونكم خبالاً..) جاءت على نحو الإخبار الإلهي للمسلمين بضرر هؤلاء، فيكون الظاهر منه كونه من شروط الاتصاف التي يُسأل المولى عنها لا من شروط التحقّق، فلو أحرزنا ـ بزعمنا ـ عدم ذلك لم يسقط الحكم، بل يظلّ على عموميّته، ولو أعدنا النظر إلى الآية من زاوية أخرى للاحظنا أن الذيل في الآية قد جيء به لتوسيع دائرة التنجيز على أساس خطورة المحتمل، وعليه، فالصدر في الآية عام، والذيل لا يخصّصه.

والجواب: إنّ هذا التفسير، وإن كان من الناحية الكبرويّة والتقعيدية والأصوليّة تامّاً وعقلانياً ومتداولاً في التقنين البشري، إلاّ أنه خلاف الظاهر من الآيات هنا، فإنّ الظاهر منها الحديث عن فئةٍ كانت موجودةً في العهد النبوي، وأنّها كانت ذات مواصفات خاصّة، فلاحظ في نفس الآية قوله: ﴿**قد بدت البغضاء من أفواههم**﴾، فإنّه واضح في الحديث عن واقع خارجي لجماعة الكافرين أو المنافقين آنذاك تتصف بهذه الأوصاف ويجري إصدار الحكم على مكاشفتها بالأسرار.

وكذلك لاحظ الآيتين اللاحقتين لهذه الآية: ﴿**هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا**

يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ (آل عمران: ١١٩ ـ ١٢٠)، فإنّ هذا السياق يتحدّث عن جماعة المنافقين (من المسلمين أو من أهل الكتاب) الذين كانوا في المدينة المنوّرة أو على صلة بها، ولا تُطلق التعليل في دائرة التصوير الكلّي النظري، ومعه فيلتزم بالحكم ضمن هذا السياق الذي يمنع عن إحراز انعقاد إطلاق في صدر الآية، ويكفي احتمال قرينيّته للاقتصار على القدر المتيقّن من دلالة الآية، وهو الكافر الذي يُخشى منه العنت والضرر والمشقّة والأذيّة على المسلمين.

ثانياً: إنّ الإشكاليّة الأساسيّة التي يخيَّل لي أنّه وقع فيها قطاع كبير من باحثي الفقه الإسلامي في تقديري، وهو يتعامل مع نصوص الجهاد في القرآن الكريم، هي عدم تحديده للسياق النزولي (السيسيولوجي والأنثروبولوجي) الذي جاءت فيه الآيات، لا بمعنى عدم مراعاته لقضايا أسباب النزول ونحو ذلك، بل بمعنى عدم مراعاته لمنطق الحرب وقواعد الفرز الاجتماعي والسياسي الذي تقوم عليه هذه الحرب في ذلك العصر. وفي تقديري فإنّ موضوع النصوص القرآنية لا ينطبق أبداً على كلّ كافر، ولتوضيح فكرتي من هذه الناحية باختصار شديد، يمكنني القول:

إنّ الحالة التي كان يعيشها المسلمون في العصر النبوي هي حالة الانقسام السياسي إلى مسلم وغير مسلم، فهذه هي الحالة الغالبة العامّة، فإذا نظرت في غير المسلمين المحيطين بالمسلمين فستجد أنّ غالبيّتهم تتخذ موقفاً عدائيّاً من

هذه الدعوة، فمن قال: أنا مسلم فكأنّه يعادي مجتمعه ويعاديه مجتمعه، والعكس صحيح. إنّ الكفر في هذا السياق ليس موقفاً عقديّاً فقط، بل هو موقف سياسي أيضاً من الجماعة الجديدة؛ لأنّ قواعد الحروب والانتماءات كانت تقوم على الدين والعقيدة في تلك الفترة وغيرها، على عكس حال الثقافة الغربية اليوم في بعض المواقع. فاليوم، وبسبب نمط التفكير الغربي العلماني الحديث، تمّ تخفيف حضور الدين في الحياة السياسية والاجتماعيّة، ولم يعد يمثّل هويّة الفرد، بل صارت هويّة الفرد تتمثّل في وطنه (الجغرافيا) مثلاً، فيما صار الدين عبارة عن وجهة نظر ثقافيّة، تماماً كوجهة نظري في طريقة بناء الفراعنة للأهرامات، وهذا شيء يختلف عن السابق تماماً، وعلينا أن لا نسقطه على السياق التاريخي لما مضى، فلم يكن الدين سابقاً وجهة نظر، بل هو موقف اجتماعي سياسي انتمائي من الدرجة الأولى بحسب الأعراف والثقافات القائمة آنذاك بين الناس، فلو فرضنا أنّ كلّ مسلم أو كلّ من يُسلم اليوم ينتمي فوراً إلى تنظيم سياسي جهادي إسلامي متطرّف متعصّب عدواني، فإنّك ستجد أوروبا ستتخذ موقفاً مختلفاً تماماً من كل من يُسلم؛ لأنّ الإسلام تحوّل إلى انتماء وهويّة لها نتائج سياسية واجتماعيّة حادّة، وعندما لا يكون الأمر كذلك فسيبقى الإسلام وجهة نظر لا تتخذ منه الحكومات موقفاً.

وبسبب النظرة العلمانية المخفِّفة لوهج الدين في الحياة في الغرب، نلاحظ الفرق في شخص يغيّر عقيدته في بلادنا العربية والإسلامية كيف نشعر بأنّه خرج عن هويّته وخرج عن الجماعة وفكّك انتماءه، بينما لا يظهر الأمر كذلك بهذه الدرجة لو غيّر شخص دينه في الغرب؛ والسبب هو أنّ العقيدة الدينية في بلداننا ما زالت تمثل جوهر الهويّة الانتمائية للشخص، بينما العقائد الدينية في بعض

المجتمعات الغربيّة لا تعني في الغالب سوى وجهات نظر شخصيّة فردية خاصّة.

إذا قال شخص اليوم بين العرب والمسلمين: أنا تركت الإسلام والعروبة وأؤمن بالصهيونيّة، و(هاجر) إلى الكيان الغاصب وأخذ جنسيّةً (إسرائيليّة) وانتمى لذلك المجتمع، فإنّه من المنطقي في ظلّ حالة الصراع القائمة اليوم أن نعتبره خائناً ونصنّفه في عداد الأعداء؛ ليس لأنّ ترك الدين هو عدوانيّة بالضرورة، ولا لأنّ الحصول على جنسية بلد آخر هو عدوانيّة بالضرورة، بل لأنّ السياق التصارعي في المنطقة يقوم على ثنائية العروبة والصهيونية أو الإسلام والصهيونية مثلاً.

وهذا يعني أنّ قواعد الانقسام السياسي في المجتمع العربي بعد البعثة قد تغيّرت تماماً، فلم تعد بين قبيلة وقبيلة فقط، بل بين مجموعة القبائل وحركة دينية جديدة تخلّت عن انتمائها القبلي بوصفه الانتماء الأوّل والأخير في حياتها.

من هنا، نجد أنّ القرآن الكريم يتحدّث دوماً عن الكافرين بصفتهم أعداء الإسلام الذين يحاربونه، ولا يألون جهداً في الإضرار به وبجماعة المؤمنين؛ لأنّ هذه هي الحقيقة التاريخية التي كشفت عنها مواقف وسلوكيات قريش منذ اللحظة الأولى للبعثة، من التضييق والحصار والأذية والتعذيب والقتل والطرد من الوطن، إلى إعلان الحرب والغارة ومحاولة غزو المدينة المنوّرة أكثر من مرّة في معركة أحد والأحزاب. هذا السياق كلّه هو الذي نجده واضحاً في توصيفات القرآن للكافرين الذين يتحدّث عنهم، ولهذا عندما يشير للكافر الذي لا يتعرّض للمؤمنين فهو يدعو للبرّ به والقسط إليه والتعامل معه والوفاء بالعهود والعقود معه، ويسمح بدخوله بلاد المسلمين فيعطيه الأمان؛ فلو كانت المشكلة

مع اليهود هي مشكلة أصل دينهم فلماذا سمح لهم بالبقاء على دينهم في الفقه الإسلامي؟!

إنّ المشكلة في عدوانيّتهم وخياناتهم وتآمرهم مع المشركين في معركة الأحزاب وغيرها في لحظة كانت الأصعب على المؤمنين في تاريخهم، وهم يشعرون بأنّ المدينة المنوّرة توشك على السقوط، لهذا كانت معارك بني قريظة وخيبر وغيرها.. إنّ أبسط مراجعة تاريخانيّة للسياق التاريخي في علاقة النبي بخصومه تكشف عن أنّ النص القرآني كان واضحاً في مواجهته لهذه الظاهرة من الكفر لا لمطلق غير المسلم، ولهذا كان يمدح النصارى الصادقين في إيمانهم ويمدح أتباع الأديان الأخرى إذا آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات دون أن يشير إلى إيمانهم بالرسالة.. وإذا دخل معهم في نقاش فهو في أصل الدين والقضيّة الدينيّة كما هي حال الكثير من النصوص المكيّة.

وفي هذا الوضع، تصبح القراءة الفقهية لمجمل النصوص قائمة على الفهم التالي: إنّ (كافر المواجهة والتربّص والعدوان) لا صلة لنا به ولا ولاية بيننا وبينه، بل بيننا وبينه الحرب والجهاد والغلظة حتى يكفّ عن عدوانه ويرفع تضييقه وضغوطه السلبية عن المسلمين، أما غيره من غير المسلمين فلا عدوانيّة بيننا وبينهم ولا يوجد سيف ولا شدّة، بل كمال اللين والمسالمة، غاية الأمر أنّنا نرفض عقيدتهم ونعمل على نشر عقيدتنا ونحمي أجيالنا من فساد أيديولوجيّاتهم، كما يسعون هم لحماية أجيالهم من ما يعتبرونه فساد عقيدتنا.

وبناءً عليه، فإذا تغيّرت قواعد الهويّة والمواطنة اليوم وقامت على غير المفهوم الديني، بل على المفهوم الوضعي والعلماني، ففي هذه الحال سأكون في نفس الخندق أحمل السلاح إلى جانب المسيحي القومي والوطني والعروبي للدفاع عن

بلادي وعرضي وديني أيضاً من العدوان، عندما يأتي هذا العدوان من آخر علماني أو ديني؛ لأنّ الانقسام السياسي والانتمائي قد تبدّل موضوعه تماماً، فلم تعد تشمله النصوص الجهادية القرآنيّة، ولم يعد المسيحي بما هو مسيحي موضع قلق على أوضاع المسلمين حتى يُلحق بهم الخبال والضرر والعنت والمشقّة، بل صارت تشمله نصوص البرّ والتعاون على الخير ومبدأ (لكلّ كبد حرّى أجر)، وغير ذلك.

ومن ثمّ فالآية التي نحن فيها لا تشير إلى الواقع الجديد في الهويّة الفردية والانتمائية ومعايير الانقسام السياسي المعاصر، بل تشير إلى المبدأ (عدم السماح بنفوذ العناصر المضرّة بحال المسلمين وأوطانهم). والمطلوب منّا اليوم هو إعادة إنتاج هذا المبدأ ضمن قواعد التصنيف المجتمعي والسياسي الجديد. وهنا قد يُصبح تنظيم إسلامي مضرّاً بالمسلمين ويعمل لصالح الكيان الصهيونيّ الغاصب ضمن نظريّة تأويليّة اجتهاديّة خاصّة به لو أردنا حمله على الأحسن، فتقريب جماعته من أسرار الحرب مع (إسرائيل) مثلاً تشمله الآية، بينما يكون حزبٌ علماني أو مسيحي أو قومي وطنياً وعروبياً لا يُخشى منه على مصالحنا في مواجهة العدوان الإسرائيلي، فلا مانع من ضمّه إلى نشاطنا وتسليمه بعض الأسرار والمناصب ما دمنا معه في خندق واحد ولا خشية منه.

هذه هي النقطة التي أُريد أن أشير إليها في فهم النصوص القرآنية الجهاديّة عامّة (أو في الغالب) وفي إدارة حركة هذه الآية القرآنية هنا خاصّة، أرجو أن أكون وفّقت لتوضيح فكرتي التي أقدّمها بوصفها مبدأ في فهم النصّ القرآني، قد يقبل استثناءً هنا أو هناك، وهو مبدأ يمكن الاستعانة له بقانون احتمال القرينية المتصلة من السياق التاريخي الحافّ، وفق ما فصّلنا الكلام فيه في كتابنا المتواضع:

(حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي).

والحصيلة: إنّ الآية لا تدلّ على حرمة جعل البطانة من غير المسلمين مطلقاً، بل على حصّة خاصّة، هم أولئك الذين يكيدون بالمسلمين، لا أنّ كلّ من هو من غير المسلمين يكيد بالمسلمين بالضرورة، فلو تغيّرت قواعد المواطنة ـ كما في العصر الحاضر جزئيّاً على الأقلّ ـ وتغيّرت معايير الحرب بحيث خرجت عن المعيار الديني إلى المعيار القومي أو الوطني، ففي هذه الحال لا يوجد ما يميّز بين مسلم ومسيحي في الدولة، بل كما يمكن أن يكون المسيحي جاسوساً للدول الأجنبيّة يدلي إليهم بأسرار المسلمين ويسهّل لهم الخدمات في بلادهم، بهدف الكيد لهم والإضرار بهم، كذلك يمكن أن يكون ذلك في المسلم نفسه، والعكس صحيح.

ونستنتج مما تقدّم أنّه لا دليل من هذه الآية يُثبت حرمة انتساب غير المسلمين ـ ممّن يندرج في عنوان المواطنة ويؤدّي كلّ حقوق المواطنة في بلاد المسلمين ـ إلى مؤسّسات الدولة الإسلاميّة واستلامه مناصب فيها، ما لم يطرأ عنوان ثانوي كالخوف ـ الناتج عن معطيات ـ من إلحاقهم الضرر بالمسلمين نتيجة ذلك ولو على المدى البعيد. وأمّا المسلم الذي ينتمي لمذاهب أخرى فمن الواضح أنّ النصوص القرآنية تمنحه كامل الحقّ أيضاً في تولّي مناصب ومسؤوليات حكومية رسمية أو غيرها في بلاد المسلمين ما دام يعمل بمستلزمات المواطنة الإسلاميّة.

أمّا آيات الولاء والبراءة من غير المسلم فتحتاج لمناسبة بحثيّة أخرى، نتركها لفرصة ثانية. هذا كلّه بصرف النظر عن نصوص الحديث الشريف وما فيه مما يتصل بحقوق غير المسلمين، وإلا فالبحث هناك طويل جداً.

٧٤٠ ـ حديث نبوي يكفّر المرأة غير المحجّبة!

السؤال: ما مدى صحّة الحديث النبوي الذي يقول بأنّ امرأةً سألت النبيَّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: (كيف أخرج من الإسلام، فقال لها: أخرجي ثلاث شعرات، وتخرجين من الإسلام)؟ هل نفهم من هذا كفر المرأة السافرة؟!

● الحديث المنتشر بين الناس على الشكل التالي: (سألت امرأة الرسول، فقالت له: كيف أخرج عن الدين والعفّة؟ فقال لها: أخرجي شعرةً من شعرك، ليراها رجل، فتخرجين)، وبعد التفتيش لم أعثر على هذا الحديث في أيّ من كتب المسلمين، والظاهر أنّه ليس له أصلٌ بيّن، وربما يكون من المخترعات الشائعة بين الناس. وقد أقرّ بذلك بعض المعاصرين من أهل السنّة مثل الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف وغيره.

بل إنّ مضمونه غريب إذا قصد منه الخروج الحقيقي الفقهي عن الإسلام، فكيف يكون إخراج شعرةٍ من شعرها ليراها رجل موجباً للخروج من الإسلام، مع أنّ المعيار في الدخول والخروج من الإسلام هو التوحيد والرسالة كما نصّت عليه النصوص العديدة وجرت عليه السيرة النبويّة؟! إذ معنى ذلك أنّه يجب عليها أن تعود إلى الإسلام مرّةً أخرى وتنتمي إليه، وإلا فهي مرتدّة. وطريقته تنسجم مع القول بتكفير مرتكب الكبيرة بناءً على أنّ إظهار هذا المقدار من الشعر هو من الكبائر. هذا وقد يقصد منه المبالغة وليس الخروج الحقيقي، أي إنّها بعصيانها لله تعالى تخرج عن بيعة النبيّ والتزام أوامره مثلاً.

والنتيجة: إنّ هذا الحديث المنسوب غير متوفّر في مصادر الحديث وغير ثابت عن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

٧٤١ . (نطح) الإمام زين العابدين رأسه بالجدار على شهادة والده

السؤال: ما رأيكم بالرواية المرويّة في كتاب دار السلام للمحدّث النوري في ج٢ ص ١٧٩ من ناحية السند والمتن؟ والرواية هي أنّ شخصاً جاء إلى الإمام السجّاد عليه السلام، وذكر له مصيبة الإمام الحسين عليه السلام. يقول الراوي: فرأيتُ الإمام قام على طوله ونطح الجدار بوجهه، فكسر أنفه وشجّ رأسه وسال دمُه على صدره، وخرّ مغشياً عليه من شدّة الحزن والبكاء. شيخنا الأستاذ، نقلت الرواية من أحد المواقع الالكترونيّة التي تروّج لهذا اللون من الروايات؛ لعدم وجود المصدر في يدي، لذلك أرجو بيانكم بشيء من التفصيل، ودمتم موفّقين.

● بالنسبة إلى هذه الرواية:

١ ـ في حدود إمكاناتي ومراجعاتي، وبعد التتبّع والتقصّي، لم أجد ذكراً لهذه الرواية في أيّ من كتب المسلمين بمذاهبهم، لا الكتب التاريخيّة ولا الكتب الحديثيّة، عدا في كتاب دار السلام للمحدّث النوري المتوفّى عام ١٣٢٠هـ، أي قبل ما يزيد قليلاً عن القرن فقط، وعنه نقل من تأخّر عنه مثل إسماعيل الأنصاري الزنجاني الخوئيني المعاصر، في (الموسوعة الكبرى ٢٢: ٤٨١).

٢ ـ إنّ المحدّث النوري رحمه الله لم يتعهّد في هذا الكتاب برواية ما صحّ عنده بالضرورة من ناحية السند والمصدر ووسائل الإثبات الصدوري، فذكره لها لا يُعلم أنّه يرجع إلى اعتقاده بها بالضرورة وبنائه عليها. كيف ومن المعروف أنّ نصوص ومرويّات هذا الكتاب المخصّص للرؤيا والمنامات وبعض الحكايات والمواعظ الأخلاقيّة الجميلة، لم تستخدم في الإثبات التاريخي والحديثي عند العلماء والفقهاء وغيرهم.

٣ ـ إنّ مطلع هذه القصّة يصدّره المحدّث النوري بالجملة التالية: (في بعض

المجاميع للمتأخّرين ما لفظه: روي عن علي بن الحسين عليه السّلام..)، وهذا يعني أنّ المحدّث النوري يترجّح أنّه لم يعثر على هذه القصّة في أيّ مصدرٍ من مصادر المتقدّمين، لا المؤرّخين ولا المحدّثين، وإلا لذكر مصدراً متقدّماً، فهو خيرٌ له من ذكر مجاميع المتأخّرين.

٤ ـ إنّ المصدر المجهول الذي نقل عنه المحدّث النوري هذه القصّة لم يذكر هو الآخر من أين أتى بها، وفقاً لنقل المحدّث النوري نفسه، كما أنّه لم يذكر أيّ سند ولا حتّى جزء السند لهذه القصّة، بل صدّرها بكلمة (روي) التي لا تفيد اعتقاد صاحب المصدر المتأخّر نفسه بالصدور أيضاً.

وعليه ـ وبصرف النظر عن الجدل القائم في مديات صحّة المتن هنا؛ انطلاقاً من فكرة الجزع وغيرها ـ فهذه القصّة غير ثابتة ولا معتبرة، وهي حدث تاريخي غير مؤكّد، والعلم عند الله.

٧٤٢ ـ الفرق بين العصر والتين في الخلاص من الخسران والهلاك

السؤال: في سورة العصر، وضع الله تبارك وتعالى الإنسان في دائرة الخسران، ثم حدّد أربعة شروط للخروج من هذه الدائرة، وهي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحقّ والتواصي بالصبر. أمّا في سورة التين فقد ردّ الله الإنسان إلى أسفل سافلين، ثم وضع شرطين فقط للارتقاء عن هذه المنزلة السفلى، وهما الإيمان والعمل الصّالح. كيف نفهم هذا الاختلاف في الشروط؟

● نفهمه في إطار طبيعة البيان العربي الذي لا يقوم على لغة فلسفيّة توحي هنا بمفهوم الشروط والعلل وتداخلاتها، فالتواصي بالحقّ والتواصي بالصبر أنموذجان من العمل الصالح؛ لأنّهما من مصاديق فريضة الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر التي تعدّ من أبرز تطبيقات العمل الصالح على مستوى علاقة الجماعة فيما بينها، ولعلّه أرادت سورة العصر إبرازهما لأهميّتهما، كما هي الطريقة البيانية البلاغيّة العربيّة التي شرحها علماء البلاغة، من أنّ ذكر الخاصّ بعد العام وبالعكس قد يكون الهدف منه أحياناً هو تمييز هذا الخاص وبيان أهميّته.

وما ذكره علماء البلاغة هو أمرٌ وجدانيٌّ نلمسه في طريقة البيان العقلائيّة عموماً حتى خارج اللغة العربية، فأنت تقول: أكرم أولادك والصغار منهم، وتريد التركيز على أهمية إكرام الصغار منهم. هذا فيما اكتفت سورة التين بالإطار العام للعمل الصالح كما اكتفت الكثير من الآيات الأخرى بهذا الإطار، فلا تنافي بين السورتين، بل هي أساليب البيان وطرائق التعبير والإشارة.

٧٤٣ . معنى رنّات إبليس في الروايات المأثورة

السؤال: جاء في كتاب الخصال للشيخ الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (رنّ إبليس أربع رنّات: أوّلهن يوم لعن، وحين أُهبط إلى الأرض، وحين بعث محمد على حين فترة من الرسل، وحين أنزلت أم الكتاب). ما هو المقصود بالرنّة في هذا الحديث على فرض صحّته من حيث السند؟

● بصرف النظر عن صحّة هذه الرواية، فقد وردت عدّة روايات أو آثار أخرى أيضاً في رنّات إبليس غيرها، كرنّ إبليس عند فتح مكّة، وعند بعثة النبي، ويوم الغدير.

والمراد من ذلك أنّه صاح صيحةً حزينة، قال ابن منظور: (رنن: الرَّنَّةُ: الصَّيْحَةُ الحَزِينةُ. يقال: ذو رَنَّةٍ.. ابن سيدة: الرَّنَّةُ والرَّنِينُ والإِرْنانُ: الصيحة الشديدة والصوت الحزين عند الغناء أَو البكاء..) (لسان العرب ١٣: ١٨٧)،

وقد تستخدم الكلمة في الصوت غير الحزين في لغة العرب، كما يظهر بمراجعة كتب اللغة أيضاً.

فكأنّ هذه الروايات تشير إلى أنّ إبليس صاح بصوتٍ حزين عند تحقّق مثل هذه الأمور، في تعبير واضح عن انتكاسته وفشله وخوفه ويأسه؛ لأنّ بعثة النبيّ مثلاً تضيّق عليه الخناق بنشرها التوحيد والإيمان، وفتح مكّة يضيّق عليه الخناق في محاصرة المؤمنين، وهكذا.

وكأنّ مثل هذه النصوص يريد أن يوصل لنا رسالة كنائيّة أيضاً، وهي أنّه كلّما تحقّق حدثٌ إيمانيٌّ عظيم أو موقف أو واقعة تقويّ الإيمان والعدل والصلاح، وتُضعف الكفر والظلم والفساد، فإنّ ذلك يُحزن إبليس وخطَّ الفساد والانحراف، ويُفرح الملائكة والمؤمنين وخطَّ الصلاح والإيمان والرشاد.

٧٤٤ . ظاهرة السقط في الأحاديث الشريفة

السؤال: يقول النجاشي في ترجمة الصفّار: (كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقة عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية)، وعلى ما يبدو لم تستعمل عبارة (قليل السقط) في حقّ شخص آخر من الرواة، وقد اختلف العلماء في اعتبارها جرحاً أو تعديلاً للصفار، فما هو رأيكم بالنسبة لهذا التعبير؟

● لم اُلاحظ وجود خلاف يُذكر بين العلماء في دلالة كلمة: (قليل السقط)، وهذه الكلمة نوع مدح يستبطن قدحاً، فالنجاشي يريد أن يقول بأنّ الصفار كان قليلاً ما يحصل في نقله للروايات سقط، على خلاف غيره ممّن تكثر هذه الظاهرة عندهم، وهذا يعني أنّ في التعبير نوع تفضيل للصفار على غيره، وإن كان نفس وجود السقط ولو قليلاً عنصر ضعف في الرواية. وهذا يشبه قولنا: فلان رجل

محترم قليل الأذية للجيران، فهذا مدح لكنّه يستبطن تعريضاً به بأنّه يؤذي جيرانه قليلاً جداً مثلاً على خلاف غيره ممّن يكثر أُذية الجيران. وأمّا لو أُريد منها الذمّ فقط لكان يرجح أن يقول ـ بعد سلسلة المدح السابقة ـ: ولكنّه قليل السقط في الرواية، فحذف كلمة (لكنّه) يعزّز فرضية المدح في التعبير والتمييز الإيجابي عن سائر الرواة والمحدّثين.

وهذا التعبير الوارد في حقّ الصفار يعدّ من التعابير المهمّة في دراسة الحديث وعمليات نقله، فهو يوحي لنا بأنّ السائد أو شبه السائد بين النقلة والرواة أنّهم يكثرون من السقط، فتراهم يسقطون من الحديث كلمةً أو جملةً أو مقطعاً، ولو كان ذلك لسهوٍ أو غفلة أو غير ذلك بما لا يطعن في عدالتهم وصدقهم من حيث المبدأ. وإذا عمّمنا السقط للسند فقد يكون المعنى أنّهم يكثرون من إسقاط أسانيد رواياتهم ويبقونها مرفوعةً غير متصلة، وإن كان الراجح بنظري أنّ هذا التعبير (السقط) ينصرف عن هذه الحالة، وأنّه إذا شمل السند فهو يعني سقوط اسم راوٍ في السند إمّا غفلةً مثلاً من الراوي أو الناسخ، فبدل أن يقول: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير.. قال: علي بن إبراهيم، عن ابن أبي عمير، أو عمداً كأن يسقط اسم شيخه موهماً أنّه روى الحديث مباشرةً عن شيخ شيخه، وهذا ما يُعدّ أحد أبرز أشكال التدليس في السند، كما هو معروف في علوم مصطلح الحديث، وعليه فلم يكن النقلة بالغي الدقّة دوماً لكي لا تفوتهم عبارةٌ أو جملة أو مقطعٌ ما في المتن أو السند، بل كثير منهم كان مثل هذا سائداً في نقله، والصفار يتميّز بقلّة هذه الظاهرة عنده وفقاً لنقل النجاشي.

وعمليات السقط في الحديث غالباً ما تكون في مجال الاستنساخ؛ فالنسّاخ يقعون في مشاكل السقط في النقل، فيسقطون سطراً حيث لا ينتبهون إليه، وهذا

كثير في مشاكل النسخ عبر التاريخ، بل قد يسقطون أسطراً عدّة، ولهذا تجد أنّ مشكلة التصحيف والسقط من أعظم مشاكل تناقل الكتب والمخطوطات قديماً، ومن هنا نجد مثلاً أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) يقول في حقّ عبيدة بن حميد الضبّي بأنّه: (قليل السقط، وأما التصحيف فليس عنده) (انظر: تاريخ بغداد ١١: ١٢٤؛ وتهذيب الكمال ١٩: ٢٦٠؛ وسير أعلام النبلاء ٨: ٥١٠ و..).

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

٧٤٥ . أزمة شرط العدالة في إمام الجماعة

◄ السؤال: لا يخفى عليكم شيخنا الكريم ما لصلاة الجماعة من أهمّية في المنظور الإسلامي، كما لا يخفى شرط عدالة إمام الجماعة في الفقه الإمامي الذي حدّ من إقامتها غالباً بالمقارنة مع المذاهب الأخرى. فقد اختلف العلماء في تعريف معنى العادل، فمنهم من رفع عدالة إمام الجماعة وساواها بعدالة المرجع، ومنهم من جعلها برتبةٍ أقلّ، فأمسى المكلَّفون متحرّجين مثلاً من الصلاة خلف إمامٍ لا يعرفونه، ولو صلّى خلفه العشرات، وإذا اجتمع مجموعةٌ من المؤمنين رأيتهم يصلّون فرادى؛ خوفاً من الائتمام بأحدهم، كما وتحرّج الكثير من التقدّم ليكون إماماً. أرجو منكم توضيح مفهوم عدالة الإمام، فإنّ تعريف العادل في الرسائل العمليّة يوحي بمقاربتها لمفهوم العصمة! وهل يكفي مثلاً الاستغفار قبل الشروع في الصلاة في استعادة العدالة؟ وما هو تفسير حُسن الظاهر في معرفة العادل؟ وبماذا تنصحون المؤمنين في هذا الخصوص؟

● لا أعتقد بأنّ القضيّة مقلقة إلى هذا الحدّ، وإذا أجزتم لي فإنّني أختلف معكم في أنّ شرط العدالة قد حدّ من إقامة صلاة الجماعة غالباً قياساً بالمذاهب الأخرى، فهناك عشرات وربما مئات الآلاف من صلوات الجماعة يوميّاً تقام على

امتداد العالم، حتى وفقاً لفقهيّات المذهب الإمامي، فلا أجد نفسي مقتنعاً معكم بأنّ هذا الشرط قد ترك أثراً سلبيّاً عظيماً على مستوى أداء الجماعة في حياة المسلمين، وإن كان له تأثير بالتأكيد.

إنّ عدالة إمام الجماعة ـ بعيداً عن الحديث في التمييز بين مراتب العدالة، تبعاً للمواقع الدينية من إمامة الجماعة إلى الجمعة إلى الشاهد إلى القاضي إلى المرجع ووليّ الأمر ـ مفهوم بسيط، يعني أن يكون هذا الشخص محافظاً على الواجبات الدينيّة وتاركاً للمحرّمات. وإثبات ذلك لا يحتاج إلى محاكمات قضائيّة شاقّة ولا إلى هيئة محلّفين، كما يفعل بعض المؤمنين، وإنّما إلى ملاحظة العناصر التي توجب الوثوق للإنسان بكون هذا الشخص صالحاً في دينه، ولا تهمّنا نواياه أو خفاياه وأسراره، ولا قيمة لأخطائه في تشخيص الأمور، فقد يرى رأياً في السياسة أو الأمن أو الاجتماع أو.. نختلف معه فيه اختلافاً واسعاً، لكنّ حياته الأخلاقيّة العامّة هي حياة صالحة. ونظريّة الحمل على الأحسن والتماس العذر للمؤمن تصلح هنا أيضاً لعدم إثبات وقوعه في المعصية، فلو رأيته يغتاب شخصاً فبإمكاني أن أحمله ـ أحياناً ـ على الأحسن، وأقول: لعلّه ظلمه، فجاز له اغتيابه، أو لعلّه يرى مصلحةً في إرشادنا لفساد ذلك الشخص، فلست مضطراً لارتكاب سوء الظنّ في هذه الأمور، بل قد تجدني احتمل في بعض الأحيان أنّه اغتاب وهو غير ملتفت إلى كونه يغتاب هذا الشخص وإلى حرمة ما يفعل، ومع عدم التفاته قد يرى الفقيه أنّه لم يرتكب حراماً، وإن كان عدم الالتفات للمعصية حال ارتكابها قد يخبرنا في بعض الأحيان عن نفسيّة سيئة عند الفاعل، وعن عدم تهذيبه الكامل لروحه من وجهة نظر علماء الأخلاق والعرفان.

إذن، لسنا نريد بشرط العدالة أن يكون معصوماً، ولا أن يكون أتقى أتقياء

الأرض، بل أن يكون رجلاً أو امرأةً صالحين، يصلّي ويصوم ويُعرف عنه الصلاح في قريته أو مدينته أو منطقته، ولا نعلم أنّه ارتكب معصيةً ما، ولم يقم عندنا دليل حجّة على وقوعه في المعصية، بل لو ارتكب معصيةً فإنّ الحمل على الظاهر يكفي عندما نراه في ليلة الجمعة مثلاً يدعو بدعاء كميل ويستغفر الله تعالى ويظهر عليه آثار التفاعل لا مجرّد لقلقة اللسان، فلسنا بحاجة لكلّ هذا التشدّد الذي يعيشه بعض المؤمنين؛ ظنّاً منهم أنّهم يدقّقون في الأحكام الشرعيّة.

ومن هنا عندما أدخل مسجداً وأجد العشرات يصلّون خلف شخص، فإنّ الأمر المنطقي أحياناً أنّهم ـ حيث يعتقدون أيضاً بلزوم العدالة في إمام المسجد ـ يعتقدون بعدالته، واحتمال أنّهم جميعاً مقصّرون في الأمر أو غير عارفين بشرط العدالة أو نحو ذلك يغدو أيضاً احتمالاً بعيداً، تبعاً لعددهم ومدى قربهم من الإمام، كأن يكونوا جميعاً أهل قريةٍ واحدة أو مدينةٍ واحدة أو محلّةٍ كذلك.

وعلى نظريّة كفاية حُسن الظاهر بوصفه كاشفاً نوعيّاً أو شرعيّاً عن الصلاح، يكون الأمر أحسن حالاً؛ إذ يبين من ظاهر الإنسان ولباسه وأدائه العام صلاحُه، وهذا لا يعني أنّه صالح بالفعل دائماً، فما أكثر أصحاب اللحية والسبحة وطأطأة الرأس المخادعين والمنافقين، لكن في نهاية الأمر عندما لا تكون هذه هي الحالة الغالبة، فإنّ حسن الظاهر يفيد الظنّ القوي بصلاح هذا الشخص، عند من يقول بكفاية حسن الظاهر، خاصّةً لو كانت أمارة شرعيّة تعبّديّة عنده.

ولا يحسن بالمؤمن إذا لم تثبت عنده عدالة إمام الجماعة أن يصلّي فرادى لوحده والناس في جماعة، ما لم تكن هناك خصوصيّة ما، بل يمكنه أن يصلّي متابعةً كما هو التعبير الشائع، ويكون في واقع حاله غير مؤتمّ بهذا الإمام، حفاظاً على حرمة

الجماعات والمساجد معاً، ما لم يكن هناك مزاحمٌ أهمّ.

وخلاصة الكلام: لا ينبغي لنا المبالغة في التشدّد في هذه الأمور، ولا التساهل المفرط فيها، بل يتعامل الإنسان بعفويّة، بعيداً عن الوسواس من جهة، وعن الاستخفاف بالقيود الشرعيّة من جهةٍ أخرى. ولست اُريد أن أنفي أنّ بعض الآراء الفقهيّة توجب الإرباك هنا لو ذهبنا معها بكلّ تفاصيلها، لكنّني أتكلّم عن الحالة الفقهيّة العامّة.

أمّا وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة، فما أميل إلى فهمه ـ بعد النظر في الموثوق بصدوره ودلالته من مجموعة النصوص في المقام، وكلامنا هنا في معنى العدالة عند إمام الجماعة، لا غير ـ هو أن يكون إمام الجماعة شخصاً غير فاسق أو متجاهراً بالفسق، بمعنى أن لا يكون ـ عن علم وعمد ـ شارب الخمر أو زانياً أو قاتلاً أو متهتّكاً أو مرابياً أو سارقاً أو عاقّاً لوالديه أو معانداً للحقّ أو تاركاً لكبرى الفرائض كالزكاة والحجّ والصلاة والصوم ونحو ذلك، أو تكون حياته يحكمها الانحراف عن التديّن والالتزام الشرعي.. لا أنّه يجب أن يكون تاركاً لجميع المحرّمات وفاعلاً لجميع الواجبات مطلقاً بصغائرها وكبائرها، بحيث لو أخلّ ـ مع تديّنه المعروف ـ بصغيرة في لحظة ضعفٍ سقطت عدالته إذا لم نثبت توبته، لنعيد عدالته إليه إثباتاً.

هذا ما أفهمه من شرط العدالة في مثل المقام، وبين ما أفهمه بذهني القاصر وما هو الفهم المنسوب إلى المشهور اختلافٌ واضح، ولعلّ ما فهمته من النصوص هو الذي نقل شفاهاً عن الشيخ ناصر مكارم الشيرازي من أنّه يميل لتخفيف مفهوم العدالة. وهذا التخفيفُ قد يظهر أيضاً من كلمات بعض الفقهاء

عبر التاريخ، والعلم عند الله.

٧٤٦ ـ التسليم أثناء الالتفات يميناً ويساراً عند الانتهاء من الصلاة

السؤال: هل يجوز التسليم بطريقة أهل السنّة في نهاية الصلاة بحيث يلتفت إلى اليمين وإلى اليسار، ويسلّم الشخص أو لا يجوز؟

● يعتبر مشهور فقهاء أهل السنّة أنّ الالتفات عند تسليم المصلّي يميناً ويساراً من الأمور المسنونة، ويستندون في ذلك لبعض الروايات التي من أبرزها خبر عبد الله بن مسعود المعروف عن فعل النبيّ ذلك (سنن النسائي ٣: ٦٣).

أمّا الإماميّة:

أ ـ فلعلّ المعروف بينهم أنّه يستحبّ للمنفرد أن يومئ أثناء التسليم الأخير إلى يمينه بعينه أو نحو ذلك بما لا ينافي استقبال القبلة بوجهه، وذكر بعض الفقهاء أنّ المسنون للمنفرد أن يسلّم بلا أيّ التفات أبداً ولا إيماء، والرأي الأوّل هو مقتضى الجمع بين بعض الروايات التي وردت في المقام. وبعض العلماء جمع بين الروايات هنا بالتخيير، فلك أن تسلّم مستقبلاً القبلة بلا أيّ تعديل، ولك الالتفات بمؤخّرة العين اليمنى.

ب ـ وأمّا إذا كان المصلّي إماماً، فذهب بعض الفقهاء إلى أنّه يومئ في التسليم بصفحة وجهه عن يمينه، دون اليسار، واستدلّ له ببعض الأخبار، وذهب بعض العلماء إلى عدم الفرق بين الإمام والمنفرد في أنّ التسليم يكون إلى القبلة.

ج ـ أمّا المأموم، فذكر بعض الفقهاء أنّه إن لم يكن أحدٌ على يساره أومأ إلى يمينه، وإلا أومأ بتسليمة إلى اليمين وأخرى إلى اليسار، واستدلّ لذلك بروايات متعدّدة، ويبدو أنّه ليس في الروايات أنّ الالتفات بصفحة الوجه، فلعلّ المراد هو

الإيماء بالعين أو بالوجه بما لا ينافي الاستقبال.

وهذه الأمور ترتبط كلّها بما يفعله المصلّي أثناء التسليم الذي يأتي بعد التشهّد، والذي هو جزء من الصلاة على المشهور، أمّا ما يفعله بعض المؤمنين اليوم من أنّهم بعد الانتهاء من التسليم تماماً، يقومون بالتكبير ثلاث مرات، ثم يلتفتون إلى اليمين ثم اليسار ثم القبلة، قائلين: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فهذا لا علاقة له بهذا الموضوع إطلاقاً، وهذا لم يشرّع أصلاً، فمن أراد الإتيان به فلا يصحّ أن يأتي به بقصد المشروعيّة أو وروده في الدين، وإنّما بعد التسليم يستحبّ التكبير ثلاث مرات مستقبلاً القبلة، ثم الشروع بتسبيحة الزهراء عليها السلام، والتي تعدّ من أهم أنواع التعقيب، وأعظمها ثواباً وأجراً، وأوثقها مصدراً وسنداً، كما هو معروف، وله أن يأتي بسائر التعقيبات الواردة أيضاً.

٧٤٧ ـ الجمع بين خلود الأحكام والتفسير الزمكاني للأفعال النبويّة!

السؤال: هل ترون من تعارض بين ما تذهبون إليه من الأخذ بالظروف الزمكانية لتأويل الفعل التشريعيّ، وما بين القول المتواتر والشائع الجامع (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة)؟ مع الشكر والتقدير.

● لا يوجد أيّ تعارض؛ لأنّنا نتكلّم في الفعل لا في النصوص القوليّة الواردة في الكتاب والسنّة، والأفعال تحتمل وجوهاً، فعلينا الجزم بالدائرة التي يدلّ عليها الفعل، فلو فعل النبيّ فعلاً، وشككنا في أنّه هل صدر منه هذا الفعل؛ لأنّه كان مضطراً أو لا؟ ففي هذه الحال لا نستطيع ـ إذا تحقّق الشك الحقيقي نتيجة معطيات تفرض الاحتمال ـ أن نقول بأنّ هذا الفعل جائز مطلقاً؛ لأنّ النبيّ فعله، بل لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن بعد حصول الشك عندنا، والقدر المتيقّن

هنا هو جواز هذا الفعل عند الضرورة، أمّا غيره فلا نستطيع ـ من خلال الفعل نفسه ـ إثبات جوازه، ولهذا قد تجد بعضهم يقول بأنّ جلسة الاستراحة في مثل الركعة الأولى بعد السجدتين أو وضع اليمين قبل اليسار على الأرض عند النزول للسجود، لا يُعلم استحبابه؛ لأنّه لو فعله النبيّ فقد يكون ذلك لكونه مسنّاً لا يقدر على النزول إلا بهذه الطريقة، أو لا يقدر على الوقوف من السجود فوراً إلا بالاستراحة قليلاً، لو فرضنا أنّ الدليل الوحيد على هذين الفعلين هو فعلٌ نبويّ مثلاً، بل لابدّ من تفتيت هذا الاحتمال، لو جاء بشكل منطقي لا بشكل فرضي وسواسيّ، وربما يكون تفتيته من خلال إثبات معطيات تاريخيّة تُبعده عن أن يكون واقعيّاً، فكلّما كان الفعل سيرة مستمرّة من المعصومين تقلّص الشك في الدائرة وإلا زاد.

ومن هنا، تجد العلماء مختلفين في كيفيّة الاستناد لحركة الإمام الحسين، فبعضهم يراها منطلقاً لشرعيّة كلّ حركة تغيير ثوري، وبعضهم يحصرها بما إذا كان الخليفة مدّعياً لمقام الخلافة العامّة للمسلمين نيابة عن النبيّ، وبعضهم يجعلها من خصوصيّات الإمام عليه السلام وغير ذلك.

وهذا هو ما يسمّيه علماء أصول الفقه بالدلالة الصامتة للفعل؛ لأنّه ليس فيه عادةً إطلاق ولا بيان لفظي جليّ، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن فيه، وهذا لا ينافي خلود الأحكام؛ لأنّنا لا نتكلّم في خلود الحكم الذي عرفناه بالفعل النبوي، بل نتكلّم فيما هو الحكم الذي يمكن فهمه من خلال الفعل النبوي ليكون خالداً، وذلك نتيجة اختلافنا في تفسير منطلقات الفعل النبوي.

ولمزيد من الاطلاع يمكنكم مراجعة كتابي المتواضع (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥٩٩ ـ ٦٣٦)، حيث تحدّثت هناك عن مسألة الفعل

النبوي وقوانين التعامل معها وفهمها. وعليه فمن اللازم أخذ الظروف الزمكانية بعين الاعتبار لتفسير الفعل النبوي واستخراج الدلالة الشرعيّة منه، وبعد ذلك نقول بخلود هذا الحكم المستنبط من الأفعال النبويّة.

٧٤٨ ـ حكم الإدغام في القراءة والإقامة والأذان..

السؤال: أيّهما أصحّ: قول أشهد أن لا إله إلا الله، أو قول أشهد ألا إله إلا الله في الأذان والإقامة؟

● يذهب كثير من العلماء إلى وجوب الإدغام ـ ولو بنحو الاحتياط الوجوبي ـ فيما إذا وقعت النون الساكنة أو التنوين قبل واحدٍ من حروف (ي ـ ر ـ م ـ ل ـ و ـ ن)، وكانت النون أو التنوين في نهاية كلمة فيها حرف (يرملون) في بداية الكلمة الأخرى، أي إنّ وجوب الادغام بغنّة ومن دون غنّة لازم أو احتياطي لزومي، وهو ما يراه مثل السيد محسن الحكيم، والشيخ المنتظري، والشيخ بهجت، والسيد محمد الروحاني، والسيد محمد سعيد الحكيم وغيرهم، والمثال الذي ذكرتموه هو من هذا النوع، عنيت من نوع الإدغام بلا غنّة.

إلا أنّ أغلب الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين لا يوجبون ذلك، وبعضهم يراه بنحو الاحتياط الاستحبابي، مثل الشيخ فاضل اللنكراني، والسيد اليزدي، والسيد أبي الحسن الإصفهاني، والسيد محمد باقر الصدر، والإمام الخميني، والسيد الخوئي، والسيد الكلبايكاني، والشيخ جواد التبريزي، والسيد محمد صادق الروحاني، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ يوسف الصانعي، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني، والسيد محمود الهاشمي وغيرهم.

والرأي الثاني لعلّه الراجح بالنظر؛ فإنّ صدق التلفّظ بالعربيّة محرز ولو لم يقع مثل هذا الإدغام، ولا يعدّ التلفّظ من دونه غلطاً من الناحية العربيّة، ولا موجب لضرورته، حتى لو عدّ من محاسن التلفّظ عربيّاً، ومن هنا فالإدغام في جواب سؤالكم هو الأفضل، لكنّه غير متعيّن، فتصحّ الإقامة والأذان والقراءة وأذكار الصلاة الواجبة وغيرها ونحو ذلك، من دون مثل هذا الإدغام، وإن كان هو الأفضل والأضمن لتصحيح النطق العربي.

٧٤٩ ـ التوفيق بين الممازحة والحبّ العذري وبين: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾!

السؤال: ١ ـ كيف نوفّق بين بحثكم في الحبّ العذري ومفاكهة النساء الأجانب، وبين قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَا﴾؟ ألا تعدّ هذه الأمور وأمثالها مما يدخل في نطاق القرب من الزنا؟ وتحيّة لجهودكم العظيمة وسعيكم الدائم في طلب الحقيقة.

٢ ـ هل أفهم من كلامك في مقالة العلاقات العاطفيّة أنك تريد أن تتعامل الأسر الشيعيّة مع شبابها الواقع في أحاسيس العاطفة والحبّ بالاهتمام بهذا الشعور، وذلك من خلال ترك النظرة السلبيّة للزواج المؤقّت، والعمل على تسهيل سبيل العمل به، ليتمّ إشباع هذا الشعور لدى الشابّ والشابّة، أو أنّك ترى أيضاً تسهيل العلاقة العاطفيّة بين الشاب والشابة وفق ضوابط ودون الحاجة إلى زواج مؤقّت أصلاً؟

● بعد شكركم على ملاحظتكم الكريمة، يمكنني القول بأنّ النهي عن الاقتراب من الزنا يحتمل معنيين:

المعنى الأوّل: إنّه نهيٌ عن الزنا نفسه، إذ النهي عن الشيء بصيغة النهي عن

الاقتراب منه يكون آكد ـ في لغة العرب وفي اللغة العرفيّة أيضاً ـ في التحريم والمنع، مثل النهي عن الاقتراب من مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن (الأنعام: ١٥٢، والإسراء: ٣٤)، والنهي عن اقتراب المشركين من المسجد الحرام (التوبة: ٢٨)، والنهي عن الاقتراب من الفواحش ما ظهر منها وما بطن (الأنعام: ١٥١)، والنهي عن الاقتراب من الصلاة حال السكر (النساء: ٤٣). ومن هذا الباب الأمر باجتناب الشيء، فهو تعبير بليغ أكثرَ تأكيداً من تحريمه، كما ورد في تحريم الخمر بصيغة: ﴿.. **فَاجْتَنِبُوهُ**.. ﴾ (المائدة: ٩٠).

فأنت عندما تريد أن تبالغ في تحريم الشيء ونهي الآخر عنه تقول ـ بدل: اترك التدخين ـ: لا تقرب التدخين، وتريد بذلك نهيه عنه وحثه على الابتعاد عنه نفسه، ولهذا ألمح غير واحدٍ من الفقهاء والمفسّرين في مثل هذا التركيب إلى أنّ النهي عن الاقتراب من الزنى أو غيره مبالغة في النهي عن الشيء نفسه، وليس المحرّم هو الاقتراب، بل المحرّم هو نفس الفعل الذي هو الزنا أو دخولهم المسجد الحرام أو أكل مال اليتيم ظلماً وعدواناً أو فعل الفواحش.

وبناء على هذا الفهم للنهي عن الاقتراب من الشيء، لا يكون في هذه الآية ما يشير إلى موضوع بحثنا؛ فإنّ المحادثة بين الرجال والنساء والممازحة والعلاقات العاطفيّة العفيفة مهما كانت ليست زنى بالمعنى الشرعي عند جمهور فقهاء المسلمين.

المعنى الثاني: أن يكون النهي عن الاقتراب من الزنى تعبيراً آخر عن دعوة الإنسان لكي يتجنّب كلّ شيء يفضي دائماً أو غالباً وفي العادة إلى الزنا، بحيث يصبح الإنسان معه على قاب قوسين من وقوعه في هذه الفاحشة، أو هو نهيٌ عن الاقتراب من المراتب الضعيفة لتنشيط الغريزة وتحقيق الاتصال الجنسي بين

الرجل والمرأة، مثل النظر الشهويّ المحرّم أو اللمس بشهوة أو التحادث بشهوة أو نحو ذلك، فهذا قد يصدق عليه أنّه اقتراب من دائرة الزنى مثلاً.

وبناءً على هذا التفسير نسأل: هل مجرّد المرور في الطريق بجانب امرأةٍ يصدق عليه أنّه اقترابٌ من الزنى في النظر العرفي والعقلائي؟ بالتأكيد لا (إلا عند شخصٍ يعاني مرضاً أو عقدة جنسيّة معيّنة أو يعيش في مجتمع مغلق للغاية بحيث تكون رؤية امرأة بالنسبة إليه ـ ولو كانت ساترةً لبدنها ـ بمثابة رؤية فيلم إباحي! ومثل هذا الشخص له حكمه الخاصّ)، ولا أظنّ أحداً يقبل كون مثل ذلك مشمولاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى﴾ (الإسراء: ٣٢). كما أنّ ارتباط الإنسان بمحارمه في البيت ليس اقتراباً من الزنى، رغم أنّ زنى المحارم أمرٌ موجود بالفعل؛ لأنّ العرف والعقلاء لا يقولون بأنّ هذا النوع من الارتباط يفضي في الغالب إلى الزنى وإن أفضى أحياناً نادرة. وكذلك الحال في نفس محادثة الرجل والمرأة مع عدم المفاكهة والممازحة، فإنّ هذا لا يقول أحد بأنّه اقترابٌ من الزنى.

إنّ مسألة القرب من الزنى إمّا أن نفهمها على أنّها تعبير آخر عن النهي عن الزنى نفسه، أو نفهمها على أنّها تعبير عن تجنّب كلّ شيء يفضي غالباً أو دائماً إلى الزنى نفسه، بحيث يكون الإنسان معه على شُرُف الوقوع في الفاحشة؛ لأنّ (تقربوا) معناها العرفي هو أنكم تصبحون على مقرُبةٍ منه، وهنا نسأل: هل غالباً وعادةً ـ وأتوقّف عند كلمة غالباً وعادةً ـ تفضي المحادثة بين الرجل والمرأة عبر التلفون أو وسائل الاتصال الحديثة أو الممازحة التي لا تحتوي أيّ شيء مثير بطبعه، ولا يكون في تعاطي الطرفين مثيرات جنسيّة أو ترقيق صوت أو تلميحات أو ما شابه ذلك، بل تكون العلاقة ملؤها الاتزان والانضباط في

المسائل الأخلاقيّة.. هل في هذه الحالات يكون ذلك موجباً غالباً أو دائماً للزنى؟! وهل يفهم العرف والعقلاء أنّ هذا اقتراب من الزنى بحيث صار الإنسان قريباً منه؟! وهل أنّ حبّ شاب لفتاة حُبّاً عذريّاً يقوم على الاحترام والتعبير الأخلاقي عن المشاعر مع الأخذ بعين الاعتبار سائر الخصوصيّات الشرعيّة هو اقترابٌ من الزنا حقّاً أو هو مجرّد توجّسنا وخوفنا من أنّ تجويز ذلك قد يستغلّه الشباب لتبرير اقترابهم من المعصية (وفرق بين الأمرين، فأرجو التنبّه)؟!

لو كان كذلك للزم تحريم الاختلاط مطلقاً، وللزم تحريم الخلوة بالأجنبيّة مطلقاً، مع أنّ جمهور الفقهاء على التجويز في المسألتين، لاسيما عند الإماميّة، والسبب هو أنّه لا أحد يفهم من النهي عن الاقتراب من الزنى فكرة قطع العلاقات كليّاً بين الرجال والنساء والفصل التام بينهما، ولو كان هذا مطلوباً فلماذا حرّم القرآن على النساء الخضوع بالقول؟ بل كان يجدر تحريم أصل الكلام بين الرجل والمرأة إلا عند الحاجة والضرورة، وكان ينبغي تحريم نفس المحادثة بينهما ولو من وراء حجاب، خلافاً لما جوّزه القرآن الكريم لنساء النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

إنّ فرض المسألة التي ذهبنا فيها للقول بالجواز هو أنّ هذه المحادثات المباشرة أو عبر الوسائل الحديثة أو هذه الممازحات أو هذه العلاقات العاطفيّة قد انضبطت لمختلف أشكال الانضباط الشرعي، بحيث تمّت مراعاة الضوابط الشرعيّة الأخرى، وفي هذه الحال كم هي النسبة المئويّة من هذه المحادثات أو.. التي تفضي إلى الزنى في الخارج؟ إنّها لو كانت لا تزيد عن واحد بالمائة مثلاً، فليس الأمر دائميّاً ولا غالبياً ولا عادياً حتى يفهم العرف والعقلاء منه أنّ كلّ

محادثة أو ممازحة أو مودّة هي اقترابٌ من الزنى، بل على الإنسان أن يكون على نفسه ناظراً بصيراً، فإن لاحظ أو لاحظت أنّ هذه العلاقة بهذه الطريقة مع هذه الفتاة أو هذا الشاب تدفعهما للاقتراب من الزنى أو نحوه، فعليهما التجنّب فوراً ويلزمهما الترك، وإلا ـ كما هو الغالب عند مراعاة سائر الضوابط الشرعيّة ـ فلا موجب للتحريم في هذا المجال، والعلم عند الله.

وبهذا يتبيّن أنّنا لا نربط الموضوع بمسألة العقد المنقطع، وإن كان انتهاج سبيل من هذا النوع لضمان عدم حصول شيء غير شرعي هو أمر جيّد، مع ضرورة أن لا تكون هناك نتائج سلبيّة قد تقع نتيجة العقد المنقطع، وقد أشرتُ لذلك في مقالتي حول العلاقات العاطفيّة.

نعم، من لا يصدّق بوجود حُبّ عذري أساساً ـ كما جاء في (استفتاءات السيّد السيستاني: ٢٦٥) من توصيف الحبّ العذري والحبّ العفيف بأنّهما أوهام وخيالات، حسب تعبيره ـ فهذا مختلف معنا في مصداق القضيّة، وهو تشخيص صغروي وليس فتوى أو استنباط من نصوص، وهذا شيءٌ آخر، ونحن لا ندّعي أنّ الغالب في الحبّ بين الشباب والفتيات اليوم هو الحبّ العذري، بل نقول بأنّه قليل، أمّا أنّه أوهام وخيالات فلا يبدو لي هذا التوصيف صحيحاً على إطلاقه، بل الصحيح هو ما أجاب به السيد محمد حسين فضل الله في مواضع متعدّدة من أنّ الحبّ بين الشابّ والفتاة وكذا المحادثة ولو عبر وسائل التواصل الحديثة صحيح وجائز، شرط الخضوع للضوابط الشرعيّة الحاسمة، وإن كان لا ينصح بذلك حسب رأيه رحمه الله. وكلامنا كلّه في العنوان الأوّلي على مستوى الجواز والحرمة لا الوجوب أو الاستحباب. كما أنّ حصول الحرام أحياناً نتيجة بعض العلاقات كحصول الشهوة هنا وهناك، لا يوجب

تحريم أصل الموضوع، بل يوجب التقييد فقط، فإنّ خروج الإنسان من بيته إلى الشارع يغلب فيه عند كثيرين أن يقع معه في نظرة محرّمة، وخروج المرأة يوجب وقوع الآخرين في نظرة محرّمة، فراجع نفسك لتدرك كم هي النسبة وأنّها ليست بالقليلة بين الناس؟ ومع ذلك لم يحكم الفقهاء بحرمة الخروج لا للرجل ولا للمرأة، بل أجازوه مبيّنين عدم جواز فعل كذا وكذا من المحرّمات أثناءه.

نعم، هناك شيء مهم جدّاً في إدارة مثل هذه الموضوعات، وهو عدم الخلط بين الجانب الشرعي والجانب التوجيهي والتحذيري والإرشادي، فليس لنا تحريم ما أحلّ الله لمجرّد أنّنا نخاف أن لو حلّلنا أن يُستغلّ التحليلُ سوءَ استغلال، فالقرآن الكريم قد استخدم متشابهاته ذوو الأغراض السيّئة، ونجح كثير منهم في ذلك، وكانت بعض نصوصه موجبةً ـ بتصريحه هو نفسه ـ لضلال بعض الناس؛ بسبب سوء صنيعهم وتعاملهم، فالوظيفة هنا تقوم على مزدوج:

١ ـ بيان الموقف الشرعي بكلّ وضوح، وعدم تحريم ما أحلّ الله عندما يثبت لنا أنّه قد أحلّه الله.

٢ ـ إرفاق البيانات الشرعيّة الترخيصيّة هذه بسلسلة من التوجيهات الدائمة والتحذيرات التربوية والأخلاقيّة التي تحاول أن تحمي الشباب والفتيات من خطر أنفسهم باستغلال الحلال الشرعي للوصول إلى الحرام وهم لا يشعرون أحياناً، وإعادة تذكيرهم دوماً بأنّ هذا الحلال مشروطٌ بشروط شرعيّة عليهم التنبّه لها. وتأكيد تربيتهم على أنّ الدين والتديّن ليسا الحلال والحرام فقط، بل هما مساحة واسعة من التوجيهات والالتزامات التربوية والأخلاقيّة والاجتماعية ولو لم تبلغ حدّ الإلزام القانوني، لكنّها جزء من البرنامج الإلهي لصناعة المجتمع الصالح والفرد الصالح.

والمهمّة في الخطاب الأوّل فقهية قانونيّة، بينما هي في الخطاب الثاني توجيهيّة تربوية وفقهية معاً، وعندما يترافق الخطابان دوماً لتمثيل خطابنا الديني العام، فسيكون أداء المفهوم الديني المتصل بهذه القضية أكثر صحّة وسلامة، فلا نكون قد تورّطنا في تحليل الحرام بسبب مخاوف ذاتية عندنا، ولا تورّطنا في تسهيل أمر الحرام للآخرين، بل ساعدناهم على توظيف الحلال بطريقة سليمة وصحيحة ويَقِظَة، فهذا قد يقترب من مثال حثّنا الناس على الزواج مع علمنا بأنّ تسعة وتسعين بالمائة من المتزوّجين يرتكبون الحرام الشرعي في علاقاتهم مع بعضهم، فهل هذا يدعونا للتوقّف عن حثهم على الزواج أو يدعونا لحثّهم وإرفاق هذا الحثّ بالتوجيهات اللازمة التي تضمن أقلّ قدر ممكن من النتائج السلبيّة الناتجة عن سوء تطبيقهم لهذه السنّة الإلهيّة الحسنة؟ هذه هي قناعتي الشخصيّة المتواضعة في هذا الموضوع وفي كثير من أمثاله، والعلم عنده سبحانه.

وأمّا ما جاء في السؤال الثاني أعلاه، فإنّني شجّعت في مقالتي المشار إليها على أن تتفهّم الأسر المسلمة هذا الحبّ بين الشباب والفتيات، وتسعى لخلق جوّ مناسب ـ لاسيما حيث لا يمكن مواجهة الظاهرة في الخارج كليّاً ـ لضمان شرعيّة هذه العلاقة وصحّتها وسلامتها الأخلاقيّة، بأيّ طريقة ممكنة ومشروعة.

٧٥٠ . حكم تزيّن المرأة في نفسه

السؤال: هل يمكن الحفّ أو صبغ الشعر؟

● من حيث المبدأ، تجوز مختلف أشكال التزيّن للمرأة ما لم يلزم منه ضرر محرّم على البدن أو يكون فيه إسراف أو تبذير، بل تزيّن المرأة في نفسه أو لزوجها أمرٌ قد يكون ممدوحاً في كثير من الأحيان، إنّما المشكلة في إبداء الزينة أو التبرّج بها؛

فهذا هو ما حرّمه القرآن الكريم، وهو الظهور بها أمام الأجانب وغير الزوج والمحارم، عدا ما استثني من الزينة ممّا حكم بجواز إظهاره بعض الفقهاء من حيث المبدأ، مثل الخاتم المتعارف في يد النساء ـ كخاتم الخطوبة والزواج (المحبس) ـ أو الكحل المتعارف بين العجائز.

ولابدّ في أيّ عمل تقوم به المرأة أن يصدق عليه عنوان التزيّن، فلو عرضها حرق في وجهها، ثم أجرت عمليّة تجميل لتعيده لوضعه الطبيعي، فإنّه لا يصدق عرفاً عنوان إبداء الزينة أو التبرّج بزينة، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع أيضاً (انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٤٣٨، السؤال رقم: ١٧٤).

٧٥١ ـ حكم الزواج من أخت الأخت بالرضاعة

السؤال: أرضعتني أمّي مع بنت أجنبيّة، فأصبحت أختي من الرضاعة، فهل يجوز لي أن أتزوّج من أختها؟

● نعم، يجوز ذلك على المعروف بين الفقهاء؛ لأنّه يجوز لإخوة وأخوات المرتضع أو المرتضعة نكاح صاحب اللبن والمرضعة وأولادهما وبناتهما، بعد فرض أنّهم لم يتشاركوا في الرضاعة معهم، ولم يكن هناك موجب آخر للتحريم في حقهم.

٧٥٢ ـ هل يجتمع النسب الهاشمي مع عدم العروبة؟!

السؤال: هل من يرتدي العمّة السوداء، ويسمّى (سيّد) يعني ينتهي نسبه إلى أهل البيت عليهم السلام، أي هو عربي النسب، ولا يوجد شك في ذلك؟ لذا

نرجو توضيح نسب علماء إيران من السادة أمثال السيد الخامنائي والسيد الخميني والسيد السيستاني، أعني السادة رحم الله الأموات وحفظ الله الأحياء بحقّ محمد وآل محمد.. حيث يدور حديث أنّهم ليسوا بعرب فكيف صاروا سادة ينتهي نسبهم إلى أهل البيت؟!

● المعروف فقهيّاً أنّ الهاشمي هو من انتسب شرعاً ـ عبر الأب ـ إلى هاشم جدّ النبيّ محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، ولا ينحصر في نسل النبيّ وعلي وفاطمة سلام الله عليهم، بل يشمل سائر أولاد عبد المطّلب أيضاً، وهذه النسبة لا تفرض بمرور الزمان أن يظلّ الشخص عربيّاً، فلو هاجرت الأسر العربيّة إلى الهند مثلاً في حقبة زمنيّة معيّنة، وعاشت هناك وتناسلت أجيالاً وراء أجيال، بحيث أصبح الأولاد وأولادهم من التابعيّة الهنديّة ولا يعرفون شيئاً عن اللغة العربيّة، فهؤلاء هاشميّون ولو كانوا الآن هنوداً، وهكذا في الهاشمي الإيراني أو التركي أو الإفريقي أو غير ذلك.

والشعوب تتداخل فيما بينها، فكم من عربيّ هاجر إلى القارّة الأمريكيّة ـ وبالأخص إلى أميركا اللاتينية ـ منذ سنين طويلة، وصار نسله اليوم برازيليين وأرجنتينيّين و.. ولا يعرفون شيئاً عن بلادهم العربية، بل لا يشعرون بالانتماء لها أساساً، ولا ينطقون ولو بكلمة عربيّة واحدة! فكون الشخص اليوم هنديّاً أو باكستانيّاً أو أفغانيّاً أو إيرانيّاً أو تركيّاً أو غير ذلك لا يسلب إمكان أن تكون أصوله عربيّة تنتهي إلى هاشم جدّ النبيّ محمّد، وكذلك كون الشخص عربيّاً اليوم لا يمنع من كون أصوله قبل مئات السنين فارسيّة أو هنديّة أو تركيّة أو بربريّة أو غير ذلك. نعم لابدّ لإثبات النسب من الطرق الشرعيّة المعتبرة لا مجرّد

الادّعاء وهذا واضح، سواء كان الشخص الآن عربيّاً أم غير عربيّ.

٧٥٣ ـ هل يُسقط بعض علماء الإماميّة التكاليف في عصر الغيبة؟!

السؤال: هل صحيح ما يقوله البعض بأنّ بعض علماء الشيعة لا يرون أنّ عليهم أيّ تكليف في عصر الغيبة الكبرى إلا النوم أو إذا طرق بابهم أجابوا الطارق، وإلا فلا، إلى حين ظهور الإمام؟

● إنّ التوصيف الذي ذكرتموه، وبالأسلوب الذي بيّنتموه، إذا تقصدون منه وجود شخص أو شخصين أو مجموعة صغيرة جداً هنا أو هناك، فقد يكون صحيحاً بدرجة معيّنة، أمّا القول بأنّه تيار في الشيعة الإماميّة فهذا كلام غير منصف أبداً.

إنّ علماء الإماميّة متفقون على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الاهتمام بتربية الأبناء تربية صالحة، وعلى الاهتمام بالاجتهاد والفتوى وبيان الدين، وعلى الاهتمام بأمور الشريعة، وعلى الاهتمام بممارسة القضاء وفضّ النزاعات بين الناس وفق الأصول الشرعيّة، وعلى الاهتمام بالمناسبات والأماكن الدينية العامّة كإحياء المساجد والحسينيات وذكر أهل البيت وقراءة القرآن الكريم، وعلى الاهتمام بأمور الفقراء والمساكين واليتامى وإخراج الحقوق الشرعيّة والحث على رعاية الأوقاف، والسعي لتأمين مصالح المؤمنين وغير ذلك. وقد سبق لي أن ناقشت من قال من بعض علماء أهل السنّة والمعتزلة بأنّ الإماميّة لا تقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أبداً في عصر الغيبة، حتى نُسب إليهم القول بحرمته، ويمكنكم في هذا الصدد مراجعة كتابي المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢١٥ ـ ٢٢١).

نعم، النقاط المفصليّة التي تبدو بارزة هنا، والتي كانت محطّ نظر كثير من العلماء الناقدين للوضع الداخلي الإمامي مثل الإمام الخميني والسيد الصدر وغيرهما، هي:

أ ـ الاهتمام بالشؤون السياسية وممارسة المعارضة للسلطات القائمة، وإلغاء الحالة الإفراطيّة في ممارسة التقيّة، وتأسيس نظام إسلامي في عصر الغيبة يقوده المؤمنون أو الفقهاء، ويسعى لتطبيق الشريعة، فهذا الموضوع هو محلّ جدل كبير بين علماء الإماميّة، فكثيرون يرفضون ذلك، وكثيرون يقبلونه.

ب ـ إقامة الحدود والعقوبات الجزائية وأمثالها في عصر الغيبة، وكذلك صلاة الجمعة والجهاد الابتدائي ونحو ذلك، فهذا موضوع وقع أيضاً موقع الخلاف بينهم.

ج ـ تجربة بعض العلماء العمليّة التي بدت منعزلة تماماً عن الواقع الاجتماعي للشيعة وللمسلمين عموماً، فهناك بعض التجارب التي توحي بأنّ هؤلاء العلماء ما كانوا يهتمّون كثيراً بغير تدريس الفقه والشريعة في الحوزات العلميّة، ولكنّ هذا غير الرأي الفقهي عندهم في القضيّة، بل لعلّه تابع لظروفهم وقناعاتهم الميدانيّة التي قد نوافقهم عليها وقد نختلف معهم فيها.

نعم، على هذه المستويات يصحّ هذا التوصيف، أمّا في غير ذلك فإطلاق مثل هذه التوصيفات يجافي الواقع في تقديري، وتاريخ علماء الإماميّة يشهد على الكثير من المساهمات الفاعلة، وإن كنّا ما نزال نعتقد بأنّ الواقع ما يزال غير مرضيّ في بعض الأوساط على مستوى الحضور الاجتماعي والثقافي والسياسي بالمعنى العام للكلمة، وأنّ تاريخ الإماميّة يختلف عن تاريخ الزيدية والإسماعيليّة من الشيعة، فالزيدية والإسماعيلية تيارات معارضة في التاريخ الإسلامي، أمّا

الإماميّة فبدت تياراً معتكفاً نسبيّاً على مستوى الحياة السياسيّة وممارسة المعارضة للسلطة القائمة (وليس نفس عدم مبايعة السلطة القائمة)، إلى حين ظهور الدولة الصفويّة حيث بدأ تحوّل حقيقي في هذا الصدد، ما يزال محلّ خلاف فقهي وديني بين الإماميّة أنفسهم على مستوى تحديد دور علماء الدين ووظائف الشيعة في القضايا المجتمعيّة والسياسية العامّة.

٧٥٤ . وقفةٌ مع السيد محمد باقر الحكيم في المرجعيّة السياسية

السؤال: قرأت كتاباً عنوانه (عقيدتنا ورؤيتنا السياسيّة) لشهيد المحراب آية الله السيد محمد باقر الحكيم قدّس سرّه، وهناك تحدّث عن المرجعيّة السياسيّة وأدلّتها حسب روايات أهل البيت عليهم السلام، وبعد ذلك أودّ أن أنقل لكم هذه الفقرة من كتابه بعد الأدلّة على المرجعيّة السياسيّة. إنّه يقول: (فإنّ العمل السياسي حركةٌ يوميّة وقرارات ومواقف لابد للمؤمنين من التقليد والمتابعة فيها للقيادة السياسيّة ذات العلم والعدالة والخبرة والتجربة بالأمور السياسيّة، وكما يجب على المؤمنين (التقليد) والمتابعة في الأمور العمليّة والشخصيّة من العبادات والمعاملات والمأكل والمشرب لمرجعيّة دينية في الفتيا والأحكام الشرعيّة، كذلك يجب عليهم التقليد والمتابعة في هذه الأمور السياسيّة؛ لأنّها أعمال واجبة. وتشخيص الموقف فيها على ضوء الإسلام يحتاج إلى اجتهاد في الإسلام، واجتهاد في السياسة والأوضاع الاجتماعيّة، ويجب عليهم أن يختاروا هذه القيادة للرجوع إليها ويتابعوها). شيخنا، أفهمُ من كلام السيّد الحكيم أنّه لابد أن تكون للشخص مرجعيّة في الفتيا ومرجعيّة في السياسة، وإذا كان ذلك جائزاً فهل يجوز بالرجوع إلى الوليّ الفقيه أو هناك تعارض، وخاصّة إذا كان مرجع الفتيا في

الأمور الشرعيّة لا يؤمن بولاية الفقيه؟ أرجو الإجابة وتوضيح مقصد كلام السيد الشهيد الحكيم.

●النصّ المنقول أعلاه يريد أن يقول بأنّ النشاط السياسي والاجتماعي في تفاصيله اليومية يوجد فيه موقفٌ شرعي، فعندما تتخذ قراراً معيناً في القضايا السياسية فهذا نوعٌ من العمل الذي يتطلّب رخصةً شرعيّة، ويطرح السيّد الحكيم هنا شكلاً جديداً من أشكال المرجعيّة، إذ يميّز بين المرجعيّة الفتوائيّة المعروفة التي تقوم بالبحث في النصوص الدينية لتحصيل الأحكام الكليّة في العبادات والمعاملات، وبين المرجعيّة اليوميّة الشرعيّة التي تقوم بالدمج بين الوعي الفقهي الاجتهادي العام والوقائع السياسيّة والاجتماعية اليومية؛ من حيث إنّ هذه الوقائع لو لم تكن هناك مرجعيّة للموقف الشرعي منها فسوف تكون المرجعيّة التقليديّة مجرّد عنوان عام لا يحدّد للمكلّف ما الذي ينبغي له فعله فيها؛ لأنّ الفتوى هي وضع الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي، والمفروض أنّ الوقائع السياسيّة والاجتماعيّة ليست كلّيات، بل جزئيات وأحداث؛ فلا تستطيع الفتاوى المتداولة أن تحدّد دائماً الموقف من الوقائع المتحرّكة السياسية والاجتماعيّة، الأمر الذي يفرض ـ وفقاً لوجهة نظر النصّ أعلاه ـ أن تكون هناك مرجعيّة من نوع مختلف، وهي مرجعيّة الدمج بين الفتوى الكليّة والوقائع الجزئيّة، بحيث تحدّد هذه المرجعيّة للمكلّف موقفه الشرعي في الوقائع الجزئيّة.

هذا ما أفهمه من النصّ الذي يريد السيد الشهيد الحكيم رحمه الله من خلاله أن يؤكّد عليه.

وبناءً على هذا المعنى، نجد أنفسنا أمام أمور:

١ ـ إنّ كلام السيد الشهيد الحكيم معناه منح الفقيه مبدأ المرجعيّة في الشؤون

السياسية والاجتماعية الجزئيّة، إضافة إلى مرجعيّته الفتوائيّة العامّة.

٢ ـ إنّ هذه الفكرة التي يطرحها تلتقي جداً مع فكرة ولاية الفقيه العامّة، بل تكاد تتماهى معها من حيث المبدأ، وعلى مستوى أكثر من تفصيل.

٣ ـ إذا اتفق أن اتحدت المرجعيّتان في شخص واحد فلا مشكلة، وأمّا إذا اختلفتا، فلابدّ من البحث المعروف هنا في نظريّة وحدة المرجعيّة والقيادة، فبعض العلماء يرى الوحدة أو يميل إليها، وبعضهم لا يرى ذلك، وهو خلاف وتفصيل معروف. بل يرى بعضهم أنّ المرجعيّة والقيادة مشروطتان معاً بالأعلميّة الفقهيّة، بينما يرى آخرون بأنّ القيادة غير مشروطة بالأعلميّة الفقهيّة على خلاف المرجعيّة، ويرى فريق ثالث أنّ المرجعية والقيادة معاً غير مشروطتين بالأعلميّة أبداً، وهذا الخلاف يؤثر في وحدة المرجعيّة والقيادة.

٤ ـ إذا تمّ تقليد من لا يرى ولاية الفقيه ولا يؤمن بمرجعيّته في الشؤون السياسيّة والاجتماعية بغير المعنى الفتوائي العام، لم يجب على المكّلف ـ فقهيّاً ـ الالتزام بمواقف الوليّ الفقيه ما لم يكن المورد من موارد القضاء أو يكون من باب إصداره حكماً، فإنّ حكم الحاكم له أحكامه الخاصّة في الفقه الإسلامي، ولكنّ هذا لا يعني أنّه يجوز للمكلّف المخالفة مطلقاً، بل قد تحرم أحياناً بعناوين أخرى ثانويّة طرحوها في محلّه، من نوع الإخلال بالنظام أو شقّ الصفوف أو غير ذلك.

هذا هو المشهد الذي يثيره النصّ أعلاه، وللبحث مجالٌ واسع يحتاج للكثير من الكلام في معطيات نظريّة السيد الشهيد محمّد باقر الحكيم وحدودها، نتركه الساعة ولا نتخذ فيه موقفاً.

٧٥٥ ـ حكم الغيبة للنصح في مجال الزواج والخطوبة والعمل و..

السؤال: لي صديق يعمل بعض المنكرات الشنيعة وقرّر الزواج، وتقدّم لخطبة فتاة، فحادثني وصارحني قبل تقدّمه للفتاة بأنه ترك كلّ هذه المنكرات؛ لأنّه تقدّم لخطبة فتاة. السؤال: ماذا أقول إذا سألني أهل الفتاة عن هذا الصديق؟ هل أقول الحقيقة وماذا فعل سابقاً أو أقول ما هو عليه الآن كما يقول من أنّه ترك كلّ هذه المنكرات؟ وهل يجوز التستّر عليه بحجّة أنه تائب ولن يعود؟ علماً بأنّي لا أعلم إن كان سوف يعود لهذه المنكرات بعد الزواج أو لا؟

● إذا حصل لك يقين أو اطمئنان بتوبته الحقيقيّة وبأنّ احتمال عودته ضئيل جدّاً، بحيث ليس هناك من موجب للقلق على الفتاة لو تزوّجته، لم يكن يحقّ لك ذكر معايبه القديمة لها أو لأهلها، وكذلك الحال لو كانت هذه المنكرات التي يرتكبها ممّا لا تضرّ بحياته الزوجيّة ولا تشكّل أيّ عنصر أذى لزوجته المستقبليّة، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك أو كنت تحتمل أنّه يراوغ عليك لكي يضمن أنّك لن تخرّب عليه في زيجته هذه نظراً لعلاقتك بالفتاة وأهلها، وكانت طبيعة أفعاله بحيث يوجد احتمال وجيه أنّه يرجع إليها ـ وتكون مضرّةً بالفتاة لو وقع الزواج ـ حتى لو صدّقناه في ندمه وحملنا كلامه على الصدق، ففي هذه الحال يجوز لك نصيحة الفتاة وأهلها ببيان معايبه التي تتصل بهم وذات صلة بمستقبل هذه الزيجة وسلامتها.

وهذا الأمر لا يختصّ بالزواج، بل يشمل مجالات أخَر، كما لو استشارك صاحب عمل أو دكّان أو مؤسّسة أو شركة في توظيف شخص عنده أو في التعامل المالي مع شخص آخر أو مؤسّسة أخرى، وكنت تعلم بأنّ ذلك الشخص غير أمين مثلاً وبأنّه يلحق الضرر أو يحتمل جداً إلحاقه الضرر به، جازت الغيبة

ضمن الحدود التي قلناها، وكذا لو استنصحك شخص في الانضمام إلى فرقة أو جمعيّة أو مؤسّسة أو تيار أو غير ذلك، وكنت ترى أنّهم غير صالحين، وأنّهم قد يُلحقون الضرر به أو بدينه وأخلاقه، فيجوز لك ذكر معايبهم المتصلة به وبعمله معهم؛ لإرشاده وتوضيح الصورة له.

وبعض الفقهاء ـ مثل الشيخ الوحيد الخراساني وما قد يظهر من السيد تقي القمّي حفظهما الله ـ يرى أنّ جواز الغيبة في باب النصيحة مشروط بحالة التزاحم، بمعنى أن تكون المفسدة التي تقع على الزوجة مثلاً من عدم الغيبة، أعظم من المفسدة اللاحقة على الزوج من استغابته، ولابدّ للمكلّف من رصد الأمور وموازنتها، ولعلّ ما ذهب إليه الشيخ الخراساني والسيد القمي هو الأقرب، بل لعلّ الأحوط استحباباً ـ على الأقلّ ـ أن يكون ذكرك لمعايبه بقصد تقديم المشورة والنصح للآخرين، لا بقصد الانتقام منه أو التشفّي أو لمصلحة شخصيّة، والعلم عند الله.

٧٥٦ ـ القصاص في قتل الكافر بناءً على حرمة الجهاد الابتدائي

السؤال: ١ ـ بناءً على ما بنيتم عليه من عدم مشروعيّة الجهاد.. ما حكم من قتل كافراً (غير الذمّي بالمعنى المصطلح) دون عدوان من الكافر؟ هل يثبت القصاص أو ماذا؟ وشكراً.

٢ ـ مبدئيّاً أحبّ أن أثني على الجهد الذي تقدّمونه ونحن ممتنّون لما تحملونه من فكر نيّر، وأعتذر إن كنت حاداً في الطرح.. هل الإسلام دين سلام أو عنف أو دين سلام وفيه جانب من العنف؟ حقيقة في الإجابة عن هذا السؤال أرّقتني مسألة الجهاد الابتدائي، فهل معناه أنّنا نعرض عقيدتنا على أمّة معيّنة فإن لم تقبل

فسنقاتلها؟ أليس هذا إكراهاً واضحاً؟ هل يشمل قتال أهل الكتاب ممّن لم يقاتلوا المسلمين؟ إذا كان الأمر هكذا فالإسلام دين السيف؛ لأنّ هذا إكراه للناس على انتحال عقيدتنا، وإلا سيقتلون.. لأنّ هذا ليس جهاداً دفاعيّاً.. من باب آخر يعدّ هذا الأمر انتصاراً لأصحاب نظريّة فصل الدين عن الدولة؛ لأنّ الدين إن امتلك القوّة سيقاتل الناس إن لم يقتنعوا بمبادئه! إن كنت مخطئاً أتمنّى الإيضاح.

● لعلّه حصل سهو في كلامكم في السؤال الأوّل، فأنا لا أقول بعدم مشروعيّة الجهاد، بل قد تراني مقدِّساً للجهاد أيّما تقديس، فالجهاد من أعظم فرائض الدين، والمجاهدون هم الحماة الحقيقيّون للأمّة والوطن والدين والإنسان، كلّ ما أنكرتُه هو الجهاد الابتدائي الذي يقوم فيه المسلمون بفتح حرب ضدّ غير المسلمين دون أيّ عدوان من الآخرين عليهم بالمعنى العام للعدوان، ولا كون الآخرين يقومون بالاستعداد للعدوان، وهذا النوع من الجهاد الذي ينتهي ـ فقهيّاً ـ بفرض السيطرة على بلاد الآخرين الذين لم يتدخّلوا في شؤوننا عدوانيّاً أو بفرض الدين عليهم وإلا قُتلوا.. هذا النوع من الجهاد اعتبرتُه غير شرعي، بل معارض للقرآن الكريم، ويمكنكم مراجعة دراستي المتواضعة ـ على حلقتين ـ في هذا الموضوع في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٩ ـ ٢٠٠، وج ٤: ٢٨٧ ـ ٣٣٥).

وبناءً عليه، فمن يقتل كافراً بجهادٍ ابتدائي ويكون فعله هذا ضمن سياسة الجهاد وامتثالاً لأوامر وفتاوى الحاكم الشرعي، ولا يكون هذا الكافر معتدياً بالعدوان السياسي و.. فضلاً عن العدوان الشخصي على المسلمين، فلا يكون مشاركاً في احتلال بلادهم أو في الجيوش التي تمارس العدوان عليهم ونحو

ذلك، وكان القاتل عاملاً باجتهاد أو تقليد يبرّران له ذلك، فهو معذور، ولا يجري في حقّه القصاص، بل يلزم إخراج الدية إمّا منه أو من بيت المال على الأرجح، ما دام المقتول غير محارب بالمعنى الذي اخترناه للمحارب، وهو الذي يتلبّس بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل بالعدوان على جماعة المسلمين بنوعٍ من العدوان، لا مطلق غير الذمّي والمعاهد بالمعنى المشهور فقهيّاً، والعلم عند الله.

وبهذا الذي قلتُه، وبمراجعة بحثي حول الجهاد الابتدائيّ، يظهر الجواب على السؤال الثاني.

٧٥٧ . هل يجب قضاء صيام رمضان قبل مجيء رمضان الآخر؟

السؤال: في السنة الماضية لم أقدر على صيام شهر رمضان المبارك بسبب حصى بالكلى. والحمد لله أجريت عدّة عمليات، وتمّ إزالة عدّة حصيات. والآن، لقد حاولت عدّة مرات إعادة صيام الشهر الذي فاتني، لكن أشعر بألم في نفس مكان الحصى، فماذا يتوجّب عليّ أن أفعل؟

● المعروف بين الفقهاء أنّه إذا كان ذلك يوجب ضرراً وكان المرض المانع ما يزال قائماً ولو بعد إزالة الحصى لم يجب القضاء قبل مجيء رمضان الآخر، وفي هذه الحال لو استمرّ المرض من رمضان إلى آخر سقط القضاء ولزمت الفدية عن كل يوم بمُدّ من الطعام، بل بعض الفقهاء لا يرى لزوم القضاء أساساً في نفس العام فيمكن التأخير ولو من غير عذر ما لم يلزم التهاون (وهو الرأي الراجح بنظري المتواضع)، مثل رأي السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمود الهاشمي، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض.

بل إنّ كثيراً من الفقهاء الذين قالوا بعدم التأخير إلى رمضان آخر بنوا ذلك على الاحتياط الوجوبي وليس على الفتوى، مثل الإمام الخميني، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد الكلبايكاني، والسيد محمد الروحاني، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني وغيرهم.

٧٥٨ ـ مشاهدة الصور والأفلام الكرتونية الجنسيّة

السؤال: البعض يسأل عن قضيّة منتشرة شيئاً ما، وهي وجود أفلام كرتونيّة تصوّر الحالة التي تحدث بين الجنسين، فيسألون: هل يجوز للذين يريدون الزواج النظر إلى ذلك للتعلّم؟ وإذا كان جوابكم هو الحرمة فما هو الدليل على ذلك؟

● يفتي بعض الفقهاء ـ ممّن له تصريح في هذا الموضوع ـ بجواز ذلك عند الحاجة وعدم اختلاط ذلك بمحرّم آخر، مثل السيد محمد الشيرازي رحمه الله، ويفتي بعض آخر ـ كالعديد من فقهاء أهل السنّة المعاصرين والسيد صادق الشيرازي من الإماميّة ـ بالحرمة، ويظهر من بعضهم الاحتياط في ذلك.

وهذا الموضوع يختلف من حيث جهاته، والمفترض النظر فيه بجعله على حالات متعدّدة:

١ ـ أن تكون هذه الصور أو الأفلام المتحرّكة الكرتونيّة موجبةً للفساد الأخلاقي ومفضيةً للوقوع في الحرام، بحيث توقّف عدم الوقوع في الحرام على ترك مشاهدتها، وفي هذه الحال يلتزم بحرمتها أو بلزوم اجتنابها، وهو اجتناب للفساد نفسه في الحقيقة، سواء كانت متحرّكةً أم غير متحرّكة.

٢ ـ أن لا تكون موجبةً للوقوع في الفساد نوعاً ولا شخصاً، أي لا أنّها من الناحية النوعيّة لغالب الناس تثير وتوقع في الفساد، ولا أنّ شخص الناظر يقع

في شيء من ذلك (الشهوة أو الفساد)، كما في بعض الصور والرسوم العلميّة لاسيما غير المتحرّكة منها، وفي هذه الحال لا موجب للحكم بالحرمة.

٣ ـ أن يكون الناظر مضطرّاً لذلك، كما لو توقّف علاج رجل عاجز جنسيّاً على النظر فترتفع بذلك حالته الضرريّة أو الحرجيّة الشديدة المبتلى بها، وفي هذه الحال إذا لم يلزم من النظر محرّم تفوق مفسدتُه حاجةَ رفع الحرج الذي هو فيه، جاز النظر أيضاً بمقدار الضرورة، وإذا كانت هناك فعلاً حاجة وضرورة قهريّة للتعلّم ـ كما ذكرتم في سؤالكم ـ بحيث يتوقّف التعلّم على هذه الصور حقّاً، فيندرج هنا.

٤ ـ أن تكون موجبةً لحصول الشهوة عند الناظر، ولكنّها لا تكون موجبةً لوقوعه في الفساد شخصيّاً، فلو نظر تحصل لديه الشهوة، ولكنّ هذه الشهوة لا تفضي به إلى محرّم كالزنا أو النظر لغير المحارم بشهوة أو الاستمناء المحرّم أو نحو ذلك، وهذه هي الحالة التي تعتبر بنظري مشكلة، وذلك أنّه:

أ ـ إذا بنينا على أنّ مطلق التخيّل الجنسي حرام، أو أنّ أحد منطلقات تحريم النظر للأجنبيّة ـ بنحو إحدى العلل التامّة ـ هو حصول حالة الشهوة في النفس نتيجة التماسّ مع شيء مثير، كانت هذه الحالة ـ بمجموعها ـ محرّمةً بطبعها.

ب ـ وإذا بنينا على أنّ التخيّل بنفسه (بصرف النظر عن النظر إلى امرأة) ليس بمحرّم، لاسيما لو كان لامرأةٍ غير معروفة، كما في هذا المثال حيث الصور لأشخاص غير معيّنين عادةً، ولم نجد أنّ إحدى العلل التامّة لتحريم النظر إلى الأجنبيّة هو حصول حالة الشهوة ولو منفصلةً عن النظر لكائنٍ إنساني حقيقي ولو من خلال صورته، فهنا قد يقال بانصراف نصوص باب الستر والنظر عن مثل هذه الحالات، فلا يوجد دليل على التحريم ما لم يلزم فساد أو هتك لحرمة

أحد، ولو من خلال الإدمان على مشاهدة مثل هذه الأشياء.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى عدم وجود دليل على تحريم التخيّل والاشتهاء في نفسه ـ فيما يظهر من بعض فتاويهم ـ مثل السيد الخوئي والسيد الكلبايكاني والسيد محمد سعيد الحكيم والسيد علي السيستاني والشيخ التبريزي (والسيد الخامنئي يحرّمه بنحو الاحتياط الوجوبي)، كما ويظهر هذا الرأي أيضاً من بعض علماء أهل السنّة ومجامعهم العلميّة والفتوائيّة المعاصرة.

وشخصيّاً لا أجد دليلاً مقنعاً على تحريم التخيّل في نفسه، لو غضضنا الطرف عن تخيّل الشخص لامرأةٍ أخرى حال مجامعته لزوجته، لكن مع ذلك أجدني متوقّفاً في الاطمئنان بالترخيص في هذه الصورة الأخيرة (رقم ٤)، نظراً إلى رؤيةٍ مقاصديّة ومجموعيّة لنصوص باب الستر والنظر، التي قد يفهم الإنسان منها الرغبة الأكيدة شرعاً في تجنّب مثل هذه الفضاءات المثيرة غريزيّاً بعد فرض تحقّق الإثارة فعلاً، لاسيما في مثل الصور المتحرّكة التي قد لا يتمّ تمييزها عن الصور الحقيقيّة، فوجهة نظري هي الاحتياط اللزومي في مثل هذه الحالة، لاسيما لو كانت ـ نوعاً، فضلاً عن شخصاً ـ موجبةً لحصول الشهوة أو لحصول الفساد والعلم عند الله.

٧٥٩ . شرعيّة الانتخاب وحاكمية المنتخَب عبر صناديق الاقتراع

السؤال: هل يعدّ الحاكم الذي جاء به صندوق الاقتراع إماماً؟ وإذا كان إماماً، فكيف ينسجم ذلك مع عقيدة الإمام المهدي عليه السلام؟ وهل هو إمام حقّ أو إمام ضلالة؟ وما هو المسوّغ الشرعي لترك الفقيه الموصى باتّباعه من الأئمّة والتوجّه إلى صناديق الاقتراع لاختيار حاكم مدني؟ وهل يلغي ذلك

ولاية المرجع الديني؟

● إذا كنتم تقصدون بالإمامة معناها المصطلح عند الإماميّة، فإنّ من تأتي به صناديق الاقتراع لا يصير إماماً بالتأكيد، فالإمام في هذه المدرسة هو المنصوص المعصوم المنصوب من الله تعالى، تماماً كما أنّه لا يصير نبيّاً بهذا الاقتراع. وأمّا إذا كنتم تقصدون الإمامة بالمصطلح الشرعي العام أو بمصطلح غير الشيعة الإماميّة، والتي هي نحو رئاسة على المسلمين، فإنّه من الممكن في بعض الحالات أن يكون هذا إماماً، كما لو انتخب لرئاسة الجمهوريّة وإدارة شؤون البلاد على تفصيل في الحالات والصور.

ولكنّ الكلام في أنّ المنتخب هل ادّعى هو أو ادّعى أحدٌ له الإمامة المصطلحة عند الإماميّة أو لا؟ والجواب هو بالنفي عادةً، لاسيما في مثل عصرنا، كلّ ما يقال في حقّه هو أنّه نتيجة العقد بينه وبين عامّة الشعب مثلاً حصل على توكيل ـ بناء على نظريّة التوكيل ـ من قبل الناس في إدارة بعض أمورهم المتصلة بالقضايا العامّة، وهذا لا ينافي عقيدة المهدويّة في عصر الغيبة؛ لأنّ الإمام المهدي غير ظاهر وغير متصدٍّ للإدارة الظاهريّة حتى يؤخذ الإذن الحالي الفعلي منه في دائرة هذه الإدارة، والمفروض أنّ الناس متروكة لإدارة شؤونها التي لابدّ لها قهراً من إدارتها، حذراً من الفوضى وشيوع الهرج والمرج، فيمكنهم الاتفاق على توكيل شخص يتولّى أمورهم بما لا ينافي الشريعة إلى حين ظهور الإمام المهدي لتؤخذ منه التعاليم والتوجيهات، فأين المنافاة بين عقيدة الإمامة المهدويّة في عصر الغيبة وبين مسألة الانتخاب؟! فهذا مثل جمعيّة يؤسّسها بعض الناس اليوم ثم يجري التصويت فيما بينهم على انتخاب مجلس إدارة أو مدير أو نحو ذلك لها، فهل هذا ينافي دور الإمامة المهدويّة؟

نعم، لو ثبت أنّ الإمام المهدي أمر بالرجوع في عصر الغيبة إلى أشخاص بأعيانهم أو بصفاتهم في كلّ الأمور المتصلة بالشأن العام أو أغلبها، كما هي الحال في نظريّة ولاية الفقيه العامّة بعد الأخذ بها من جانب تنصيب الإمام تنصيباً عنوانيّاً للفقيه في مثل مقبولة عمر بن حنظلة.. ففي هذه الحال لو حصل الاقتراع فلا قيمة له على المستوى الشرعي ما لم يُؤخذ الإذن من الفقيه الذي له دينيّاً شرعيّة الإدارة العامّة، كما هو القانون، بل والممارسة الحاليّة في إيران، فلو حصل الإذن نفذت نتيجةُ الاقتراع، وكان الشخص المنتخب من قبل الشعب نافذَ التصرّف في القضايا العامّة بتوكيلٍ أو تفويض ممّن فُوّض له التصرّف في هذه القضايا من قبل الإمام نفسه، وهو الفقيه الجامع للشرائط. وفي هذه الحال لا يكون عمل الفقيه ولا عمل الموكَّل من قِبَل الفقيه منافياً لمنصب الإمامة؛ لأنّه جاء بإذنها وتكليفها، وفي طولها لا في عرضها.

أمّا لو قال شخصٌ بأنّ ولاية الفقيه أو غير الفقيه غير ثابتة، وأنّ قضايا إدارة المجتمع هي شأنٌ بشري لم يتمّ التنصيص على أحد فيه غير النبي وأهل بيته، وأنّ هذا الأمر موكولٌ للناس في إطار تطبيق قواعد الشريعة أو عدم منافاتها، ففي هذه الحال إذا توافق الناس على صيغة لإدارة أمورهم، نفذت ما لم تعارض نصّاً شرعيّاً ثابتاً، ويكون الشخص المنتخب من قبل الشعب نافذ التصرّف في حدود التوكيل الذي منحه الشعب إياه، ولا يكون في عرض إمامة الإمام المهدي كما قلنا أعلاه.

وعليه، يمكنني اختصار الجواب عن أسئلتكم أعلاه بالترتيب:

١ ـ المنتخب ليس إماماً بالمعنى الخاص، ولا يدّعي ذلك عادةً.

٢ ـ إنّ إمامته لا تنافي إمامة الإمام المهدي مبدئيّاً.

٣ ـ إنّ توصيفه بأنّه إمام هدى أو إمام ضلال تابع للنظريّة الفقهيّة الآتية، ووفقاً لذلك يعلم أنّه هل يجوز انتخابه أو لا.

٤ ـ لا يوجد مسوّغ شرعي لترك الفقيه ـ إذا ثبتت ولايته وتعيينه من قبل المعصوم ـ والذهاب خلف الشخص المنتخب، لكن يمكن أن يأخذ الشخصُ المنتخب تفويضاً من الفقيه بالعمل في دائرة المصالح العامّة بما لا ينافي الشرع. وأمّا إذا بُني على عدم ثبوت الولاية العامّة للفقيه، وعدم تعيين الإمام أحداً في عصر الغيبة لا بالخصوص ولا بالعموم، لم يكن في تصدّي الشخص المنتخب أيّ إشكال شرعي ما دام لا يعارض نصّاً ولا يرتكب محرّماً ولا يدّعي منصب الإمامة بالمعنى الخاصّ المصطلح، ولم يزاحم الإمام المهدي في ولايته الفعليّة الظاهرة، إذ المفروض أنّه في عصر الغيبة.

٥ ـ إنّ ولاية المرجع الديني إذا ثبتت فإنّ ولاية الشخص المنتخب تُلغيها أو تقيّدها حسب دائرة عمله، ما لم يأخذ المنتخب تفويضاً من الفقيه ويكون عمله تحت نظره أو تحت حقّ نقض الفقيه له عندما لا يراه مناسباً من الناحية الشرعيّة والمقاصديّة، وأمّا إذا لم تثبت ولايةٌ للفقيه فلا معنى لطرح أنّ ولاية المنتخب تزاحم ولاية الفقيه، فبتبع دائرة ولاية الفقيه يحصل التزاحم، فكلّما تقلّصت ارتفع التزاحم أكثر فأكثر، وكلّما اتسعت وقع، فيحتاج إلى توكيل من الفقيه أو تفويض.

٧٦٠ . حكم راتب الموظّفين المقصّرين أو غير المبالين بأداء عملهم

السؤال: ما حكم الراتب ـ من حيث الحلّية وعدمها ـ لموظّف يأتي إلى العمل، ولكن لا يؤدّي أيّ مهمّة توكل إليه، ولا يفعل شيئاً مما هو مطلوبٌ منه، ولا

يسعى لتعلّم أيّ شيء مما هو مطلوب لأداء المهام الموكلة إليه؟

● إذا كان عقد العمل يقضي بأن يأخذ مبلغاً من المال مقابل عمل معيّن، فلا يجوز له ترك العمل، بل هو ملزم به بموجب العقد، ويلزمه شرعاً أداؤه بنفس المواصفات الموجودة في العقد كمّاً وكيفاً، فما يُتعارف بين بعض العمّال والمستخدَمين أو الأساتذة والمعلّمين والمعلّمات، أو موظّفي الدوائر الحكوميّة وشبه الحكوميّة.. من الحضور إلى العمل متأخّرين عشرة دقائق أو نصف ساعة أو الخروج بلا ترخيص أو إذن بهذه الطريقة، أو الغياب غير المبرّر بلا إذن خاصّ أو عام، أو الغياب المبرّر كذباً بحجّة أنّه مريض وليس بمريض مثلاً، وكذلك عدم أداء العمل المتّفق عليه في العقد بالمستوى المطلوب، كأن يتهاون المعلّم أو العامل أو الموظّف في عمله ويقضي وقته في الكلام والمحادثة غير الراجعَين للعمل، وتعطيل أو إتلاف أوقات المراجعين وأصحاب العلاقة، وما شابه ذلك كلّه، ممّا صار عرفاً وعادةً لنا في الكثير من بلادنا العربيّة والإسلاميّة مع الأسف الشديد.. هذا كلّه مخالفٌ للشرع والقانون من حيث المبدأ.

ومقتضى التديّن هو أن يكون الإنسان منضبطاً في هذه الأمور كلّها ما لم يحصل على إذن خاص أو عام في التخلّف هنا أو هناك، فالتديّن ليس شعارات أو حضوراً إلى المساجد أو حجّاً لبيت الله الحرام أو بكاءً على الحسين عليه السلام أو مشاركةً في صلوات الجمعة والعيدين و.. فقط، بل هو أيضاً التزامٌ عملي جادّ بتكاليف الدين وتماهٍ حقيقي مع القيم الأخلاقيّة الإلزاميّة، ولو أنّنا طبّقنا هذه المفردة في شرع الله تعالى وفي حكم الفطرة والأخلاق لكانت كافيةً في إصلاح الكثير من الأمور.

وما نقوله يجري على الدول نفسها وعلى أرباب العمل وأصحاب الشركات

والمؤسّسات والتجارات والمصالح الكبرى التي يعمل عندها الآخرون، فكلّما طبّقنا شرع الله في حقوق العمل من الطرفين اقتربنا نحو بناء أوطان ومجتمعات أكثر رقيّاً وأقرب إلى الله تعالى. وخطابنا التربوي والديني والإعلامي معنيّ بقوّة أيضاً بالاهتمام بنشر مثل هذه الثقافة الناهضة بالأمم والشعوب.

والغريب أنّك تجد بعض المتديّنين يكثرون من الاحتياط والوسواس في بضاعةٍ هنا أو سلعة هناك، هل هي حرام أو حلال؟ وهل يوجد فيها مادّة محرّمة من الخنزير أو لا؟ ويربك بعضهم حياته بسبب مثل هذه الاحتمالات؛ حرصاً منه ـ ومبدأ الحرص هذا أمر جيّد ـ على أن لا يدخل بطنه شيء حرام، لكنّه قد لا يبالي بل قد لا ينتبه ـ بسبب الثقافة العامّة القائمة بيننا ـ في دخول المال الحرام إلى بطنه وبطون أهله وأولاده؛ بسبب سوء أدائه في العمل أو تهاونه فيه كمّاً أو كيفاً أو هما معاً، فـ(الاحتياط) في المعلوم أولى من الاحتياط في المشكوك.

والأغرب من هذا أنّك ترى بعض الناس يهزأ بالمتديّن المنضبط بهذه الأمور ويرى في ذلك جموداً وتخلّفاً، لكنّه عندما يشاهد الانضباط المذهل في بعض البلدان الغربيّة في هذا المضمار يُثني ويمدح، وهل ما يمدحه هناك غير ما ذمّه هنا؟! فلنتعاون جميعاً على رفع مستوى أدائنا الديني والقانوني ليكون قادراً على النهوض بمجتمعاتنا وأوطاننا إن شاء الله.

وعلى تقدير الترك وتخلّف العامل أو الموظّف ـ حيث ينقضي الوقت ولا بدل، ولا يكون المتّفق عليه في الذمّة ـ فإنّه لا يكون مستحقّاً للمال كلاً أو بعضاً وفقاً لطبيعة العقد، ولا يجوز له التصرّف فيه بغير إذن صاحبه أو رضاه، وإذا كانت الجهة حكوميّةً وقيل بكون مال الدولة بحكم مال مجهول المالك، كما عليه مثل السيد الخوئي، ففي هذه الحال لو أخذه يلزمه مراجعة الحاكم الشرعي في

التصرّف بالمال على تقدير عدم العمل؛ لأنّ إذن الحاكم الشرعي في هذا المال على تقدير العمل لا يكفي في نفسه، حيث قد لا يشمل صورة تهاونه في العمل، والعلم عند الله.

٧٦١ ـ جعل الركعة ركعتين في صلاة النافلة من جلوس

السؤال: بالأمس تمّ إثارة موضوع وهو أنّ من يصلّي من جلوس بالنسبة للنوافل بسبب مشكلة صحيّة، عليه أن يجعلها بالعدد المضاعف، أي إذا كانت صلاة الليل ثمانية ركعات، فعليه أن يصلّي ست عشرة ركعة، وهكذا.. أرجو إفادتي، بالرغم من أنّ المصلّي تَعِبٌ بسبب تآكل الركبة، ولا يستطيع السجود على الأرض، أرجو التوضيح بالتفصيل سواء على الأرض أم الكرسي، ولكم جزيل الشكر.

● المعروف بين الفقهاء هو أنّه يجوز الإتيان بالنوافل عن جلوس ولو في حالة الاختيار، فضلاً عن صورة الحرج أو الاضطرار، والمعروف بينهم أنّ عدد الركعات لا يتغيّر، فالثمانية تبقى ثمانية، نعم الأفضل له أن يجعل كلّ ركعة عن قيام ركعتين من جلوس، وليس ذلك بواجب ولا هو بالشرط في صحّة إتيانه بالنوافل وترتّب الثواب عليها.

وهذا ما يذهب إليه أغلب المتأخّرين المقاربين لعصرنا أو المعاصرين لنا، مثل: السيد محسن الحكيم، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد الخوئي، والشيخ التبريزي، والسيد أبي الحسن الإصفهاني، والسيد محمد صادق الروحاني، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمود الهاشمي، والسيد الخميني، والشيخ المنتظري، والسيد الكلبايكاني، والشيخ يوسف الصانعي، والشيخ محمد

أمين زين الدين، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد محمد سعيد الحكيم، والشيخ بهجت، والشيخ الصافي الكلبايكاني، والشيخ الوحيد الخراساني وغيرهم.

وبعض الفقهاء ـ مثل السيد علي السيستاني ـ اعتبر أنّ تكرارها يؤتى بالزائد فيه برجاء المطلوبيّة، والظاهر عدم ثبوت التضعيف عنده، بمعنى أنّ الركعة القيامية لا تصبح عنده ركعتين من جلوس، فضلاً عن أن يكون ذلك هو الأفضل أو الأولى، بل يؤتى بالركعة القيامية ركعةً جلوسيّة، وإذا أراد أن يثنّيها يأتي بالثانية برجاء المطلوبيّة، كما أنّ الشيخ المحقّق العراقي شكّك في تعليقته على العروة في أولويّة مضاعفة عدد الركعات لو أُتي بالنوافل من جلوس.

نعم، احتاط الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بجعل الركعة قياماً ركعتين جلوساً، واعتبر أنّ أدلّة المضاعفة قويّة، على العكس تماماً ـ فيما يبدو ـ من نظر السيد السيستاني.

وبعد مراجعتي للروايات وكلمات الفقهاء وتحقيق أسانيد هذه النصوص، بدا لي أنّ التضعيف ـ على تقدير ثبوت مشروعيّة الإتيان بالنوافل عن جلوس اختياراً ـ لم يثبت بدليل معتبر سنداً أو موثوق صدوراً، وأظنّ أنّ منشأ الخلاف بين السيد السيستاني وغيره هو في المباني الرجاليّة المفضية إلى تصحيح أو تضعيف الروايات القليلة الواردة في موضوع التضعيف، فالراجح بنظري ما ذهب إليه السيد السيستاني، فإنّ ذلك على مبنى الاطمئنان بالصدور أوضح وأجلى أيضاً، وعلى كلّ إنسان العمل بما يمليه عليه اجتهاده أو تقليده، والله العالم.

٧٦٢ ـ إهمال الزوجة عاطفيّاً وجنسيّاً والموقف من الطلاق القضائي

السؤال: ١ ـ ما هو حكم إهمال الزوجة عاطفيّاً ولفظيّاً بسبب الانشغال مع الأصحاب، وفي طلب الرزق، مع العلم أنّ الزوجة لديها وظيفة، ولكنّها عاطفيّاً تجد فراغاً بداخلها؟

٢ ـ هل يجوز للمتزوّجة أن تمارس العلاقة مع رجلٍ آخر بدون حصول الحمل، إذا كان الزوج غير قادر على إشباعها جنسيّاً، ولا حتّى عاطفيّاً، وهو كثير التأخّر عن المنزل؛ لانشغاله مع رفاقه، والزوج سيء ويرفض الطلاق، والمرأه تجد عذاباً وتقصيراً منه في حقوقها، وهي دائمة السكوت، والعمر يمضي، وحياتها العاطفيّة تتدهور نفسيّاً؟

٣ ـ دائماً نقول بأنّ أحكام الإسلام هي أفضل أحكام للمجتمع، ولو طبّقت هذه الأحكام لانحلّت المشاكل، ولكن ماذا لو تسبّبت الأحكام في المشاكل؟ مثلاً حكم الإسلام بالنسبة لطلاق المرأة هو أنّها لو أرادت الطلاق يجب أن تهب مهرها وتدفع شيئاً كي يطلّقها الرجل، وحتى مع ذلك لو لم يرد يستطيع أن لا يطلّقها.. شيخنا بسبب هذا الحكم هناك نساء يطول طلاقهنّ سنين، وهنّ يأتين ويذهبن إلى المحاكم، وأنت تعلم المفسدة المترتبة على ذلك، بينما الشيخ الصانعي يقول في مثل هذه الحالة يجب الطلاق على الرجل وإن لم يطلّقها وجب على حاكم الشرع أن يطلّقها. فما رأيكم بهذا الموضوع؟

● يجب على الزوج معاشرة زوجته بالمعروف، واحترام حقوقها العاطفيّة والجنسيّة ما دام قادراً على ذلك، وعلى الزوجة إزالة كلّ المنفّرات والعوائق التي تحول دون تفاعل زوجها العاطفي والروحي والجنسي معها مهما بلغت إلى ذلك سبيلاً، ويتأكّد هذا كلّه في حال إمكان وقوع الزوجة أو الزوج في خطر المعصية

من ناحية أخرى لو لم يتمّ تلافي هذه الأمور. وطلب الرزق والعمل والوظيفة وإن كان في عصرنا هذا عنصر ضغط هائل على الإنسان، لكنّ ذلك لا يمنع من ممارسة بعض التصرّفات البسيطة جداً من قبل الزوج أو الزوجة، والتي لا تأخذ وقتاً، لكنّها تُحدث حياةً جديدة في روحهما، لاسيما الزوجة ونفسيّتها، فالتذرّع بكثرة العمل والانشغال لا يبرّران ذلك عادةً.

لكن في المقابل، لا يجوز للزوجة ارتكاب أيّ محرّم من المحرّمات نتيجة هذا الوضع، سواء كان هذا المحرّم هو الزنا أم ما هو أقلّ منه فاحشةً، بل عليها أن تصبر وتحتسب ذلك عند الله تعالى، وأن تفكّر في الأسباب التي أدّت إلى هذا الوضع، وتمارس نقد ذاتها؛ فلعلّها كانت سبباً من حيث لا تشعر. وأمّا إذا أدركت عدم تقصيرها ويئست من الوضع القائم ولم تقدر على الصبر أو كان شاقّاً عليها جدّاً أو خافت الوقوع في المعصية، أمكنها رفع أمرها إلى القضاء الشرعي للمطالبة بحقوقها الثابتة لها.

وإذا كان بعض الفقهاء وقضاة الشرع لديهم توجّهٌ فقهيّ متشدّد نسبيّاً (إذا صحّ التعبير) إزاء حقوق المرأة، فبإمكان هذه الزوجة رفع أمرها إلى جهات فقهائيّة قضائيّة تُعرف بآرائها الاجتهادية الليّنة نسبيّاً تجاه قضايا المرأة والمتفاعلة معها، فإذا تحسّن الزوج فبها ونعمت، وإلا أمكن ـ في بعض الأحيان ـ طلاق الحاكم لها شرعاً، وإن كان هذا الأمر ما يزال ميدانيّاً يعاني من تعقيدات تسبّبت في مآسٍ عظيمة للكثير من النساء في عالمنا العربي والإسلامي، رغم أنّ غير واحد من كبار الفقهاء ذهب إلى أنّ للحاكم الشرعي طلاق كلّ امرأة إذا أرادت وكان زواجها يسبّب لها ضرراً أو حرجاً عظيماً، وقد كان للسيد الطباطبائي في ملحقات العروة الوثقى وللشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في تحرير المجلّة

(وغيرهما أيضاً) موقف مؤيّد لتوسعة مساحة الطلاق القضائي تميّزا به، ويبدو لي أنّه جدير بالاختيار والتبنّي.

ولنِعْمَ ما قاله العلامة الشيخ محمد جواد مغنيّة في كتابه (فقه الإمام جعفر الصادق ٦: ٥٠)، مدافعاً عن مسألة الطلاق القضائي: (.. لا أعرف مسألةً فقهيّة تدعو الحاجة إلى تمحّصها، والجرأة في بيان الحقّ، أكثر من هذه، بعد أن عمّت بها البلوى، وكثرت الشكوى من عدم الحلول لهذه المعضلة الاجتماعيّة).

ويذهب المرجع الديني المعاصر الشيخ يوسف الصانعي إلى وجوب طلاق الخلع على الزوج عندما تتمّ شروطه الموضوعيّة وتطالب به الزوجة، وهو قولٌ منسوب أيضاً إلى عدد من الفقهاء مثل: الشيخ الطوسي، وابن زهرة الحلبي، وابن حمزة، وأبي الصلاح الحلبي، وابن البراج الطرابلسي، وغيرهم. ويذهب المرجع الديني المعاصر أيضاً الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي إلى أنّ بإمكان المرأة الطلاق عند عدم أداء الزوج لحقوقها أو سوء عشرته معها أو ابتلائه بأمراض معدية عسيرة العلاج تتهدّد الحياة الزوجيّة.

وأخيراً، يُنصح بالمشورة لأهل العقل ورجاحة الرأي من المحيطين بالزوجة وبأسرتها، فلعلّهم يرشدونها إلى أمور يمكن من خلالها حلّ هذه المشكلة؛ لأنّ الكلام النظري العام شيء ومتابعة التفاصيل شيء آخر عادةً.

٧٦٣ . حكم تسجيل صوت أو تصوير أحد بدون رضاه

السؤال: تدور بيننا ـ كإخوة ـ حوارات ونقاشات، وكثيراً ما ينتهي هذا الحوار بنكران قول كلام سابق في حوار آخر. وأنا بدوري أقوم بتسجيل هذه الحوارات وهم على علم بذلك، وإن كان بعضهم يستنكر ذلك ولا يفضّله. وأما

الغرض من ذلك التسجيل فأحياناً للخشية من الانتقاص من الآخرين أو ببعضهم، واستخدام الألفاظ السيّئة، وأحياناً يكون التسجيل حذراً من إنكار أحد المتحاورين أن يكون قال ما قاله، علماً أنّه لا يطّلع أحد على ذلك التسجيل غيري، فما هو الرأي الشرعي في التسجيل؟

●التسجيل في حدّ نفسه حلال عند الفقهاء، وبعض الفقهاء يجيزونه ولو مع عدم رضا الشخص المتكلّم، فضلاً عن عدم علمه، شرط عدم نشر هذا التسجيل بما يضرّ بالمتكلّم أو يشوّه سمعته أو يُلحق به مفسدة معيّنة في مكانٍ ما لا يجوز إلحاقها به.

وبالنسبة لي فإنّ الأمر مشكل على تقدير إبداء الآخر عدم رضاه، بل والعلم بعدم رضاه أيضاً ولو لم يُظهر ذلك، بحيث لو قيل له لعلمنا بأنّه لن يرضى، والاحتياط هنا من وجهة نظري المتواضعة لا يترك، دون أن أجزم بالموضوع، وقد منعت بعض القوانين الوضعيّة ذلك. وهذا الاحتياط عندي يشمل حالة التصوير بأنواعه أيضاً بنفس الشروط المتقدّمة، لاسيما في مثل عصرنا الذي لا يؤمن في أكثر حالاته من عدم حصول الآخرين على مثل هذه التسجيلات وانتشارها عندما تكون عبر الأجهزة الحديثة، ويشتدّ الأمر في حالة كون الشخص المسجّل له أو المصوَّر ذا حرمة اجتماعية أو دينية أو.. كبيرة، فلا ينبغي للمؤمنين فعل ذلك مهما كان ما لم تطرأ عناوين ثانويّة مرخّصة.

نعم، تسجيل الحوارات بالطريقة التي ذكرتموها مع رضا الأطراف جميعاً لغاية ضبط الحوار والحيلولة دون صدور كلمات غير مناسبة أو ما شابه ذلك لا بأس به، بل قد يكون حسناً في بعض الحالات.

٧٦٤ ـ تغيير الفقيه لحكمٍ قرآنيّ (الإرث) وفقاً لنظريّة الزمان والمكان

السؤال: هل يجوز للفقيه ـ على مبنى تأثير الزمان والمكان في الأحكام الشرعيّة أو أدلّة أخرى ـ تغيير الفروض الواردة في القرآن الكريم في الإرث؟

● يمكنني القول باختصار وبنصٍّ مكثّف بعض الشيء ـ وللموضوع مجالات كلام متعدّدة ـ: إنّ الفقيه مكتشفٌ للأحكام الشرعيّة المودعة في الكتاب والسنّة، ولا يحقّ له ولا لمطلق وليّ الأمر ـ وفقاً لفهمي القاصر ـ أن يقوم بتغيير أيّ حكم شرعي ثبت في الكتاب والسنّة، كما لا يحقّ له تشريع أيّ حكم في عرض الكتاب والسنّة من حيث المبدأ.

نعم، يستثنى من ذلك (وبعض هذه الاستثناءات متصل، وبعضها منقطع) حالات أبرزها ثلاثٌ أساسيّة، هي:

١ ـ أن تكون لدى الفقيه نظريّة أصوليّة اجتهاديّة تقضي في هذا المورد أو ذاك بعدم الاقتناع بحصول إطلاقٍ زماني أو ظرفي لقانونٍ معيّن تمّ تبيينه في الكتاب والسنّة، أي إنّه يفهم من النصوص أو السياقات أنّ هذا الحكم القرآني أو النبوي: أ ـ زمنيّ مرحليّ. ب ـ أو ظرفي مقيّد مفقود القيد اليوم. ج ـ أو ولائيّ سلطاني (ومعنى الولائيّة أنّه حكم صدر من زاوية الولاية لا من زاوية أخرى، فيحقّ لكلّ من له الولاية التصرّف فيه بما يراه المصلحة)، وفي هذه الحال يمكن أن يقول بانتهاء أمد هذا الحكم في العصر الحاضر، بناء على القول بأنّ ولائيّة الأحكام النبويّة محدودة الزمان في حال حياته لا إلى يوم القيامة، كما هو الصحيح الذي بيّناه في بحثنا حول الاحتكار في الشريعة الإسلاميّة، خلافاً لبعض الفقهاء المتأخّرين ممّن قال بإطلاقيّة الأحكام الولائيّة النبويّة إلى يوم القيامة من حيث المبدأ.

٢ ـ أن يكون هناك عنوان ثانوي حاكم على العنوان الأوّلي المبيَّن في الكتاب والسنّة، مثل عناوين الحرج والضرر وقوانين التزاحم والأهم والمهم وغير ذلك، ففي هذه الحال يمكن لوليّ الأمر أن يجمّد حكماً أوليّاً بمقدار دلالة الدليل الثانوي لا أكثر، وليس هذا التجميد من عنده، بل هو اكتشاف لعلاقة الأحكام فيما بينها.

ومبدأ التجميد للعنوان الثانوي وتعيين كلّيات العناوين الثانوية ونظام العلاقات بين الأحكام هو من شؤون الفقيه بما هو فقيه، أمّا تشخيص مصاديق هذا الأمر وأنّ المورد من موارد قانون التزاحم وتعيين الأهمّ مصداقاً من المهم ونحو ذلك، فهذا من شؤون الدولة ووليّ الأمر بما هو وليّ الأمر في الدائرة العامّة، التي لو أحيل الأمر في تشخيص المصاديق فيها إلى آحاد المكلّفين للزمت الفوضى والهرج والمرج أو فساد كبير، وإلا كان التشخيص من شؤون المكلّفين من حيث المبدأ.

٣ ـ أن تجعل الشريعة من الأوّل للفقيه أو لوليّ الأمر (الدولة) سلطةً وصلاحيةً في مساحة معيّنة من الوقائع تسمح له فيها بسنّ قوانين أو نحو ذلك، كما هي الحال في نظريّة منطقة الفراغ التي طرحها السيد محمّد باقر الصدر وغيره (وإن كانت عندي ملاحظات عدّة على هذه النظريّة بالشكل المطروح حاليّاً، تعرّضنا لها في محاضراتنا حول الثابت والمتغيّر)، أو نقول بأنّ بعض المساحات في الوقائع الحياتيّة لم تتدخّل فيها الشريعة، وهذا بنفسه تخويلٌ قانوني شرعيّ إلهي للإنسان بتنظيم أموره في هذه المساحات وفقاً لما يراه الصالح العام، على أساس ضربٍ من التعاقد الاجتماعي أو غير ذلك، شرط انسجام قوانينه هذه مع الخطوط العريضة والمؤشرات الشرعيّة العامّة والمقاصد الدينيّة الكلّية في الكتاب والسنّة.

أمّا في غير هذه الحالات الثلاث، فالأصل يقتضي عدم ثبوت الحقّ للفقيه ولا للدولة في تغيير أو سنّ تشريعٍ معارض أو موازٍ للشريعة الإلهيّة، فالفقيه بما هو فقيه مكتشفٌ لأحكام الله تعالى (الدائمة أو المؤقتة) من النصوص الدينية التأسيسيّة، ووليّ الأمر ـ بما هو وليٌّ للأمر ـ منفّذٌ لأحكام الله تعالى وليس في عرضها، وصلاحياته الثابتة له في الشريعة هي صلاحيّات إجرائيّة تخوّله التصرّف في أموال الدولة والممتلكات العامّة وإلزام الأفراد بإجراء القوانين الشرعيّة وفقاً لما يراه الأفضل زمنيّاً في طريقة الإجراء، وليست صلاحيات تشريعيّة، إلا في النطاق وبالمعنى الذي أشرنا له في النقطة الثالثة آنفاً.

وبناء عليه، ففي المثال الذي ذكرتموه في سؤالكم، لا يمكن تغيير قوانين الإرث القرآنيّة إلا إذا:

أ ـ قدّم الفقيه نظريّةً علميّة نجح من خلالها في شلّ قدرة هذه النصوص القرآنيّة على الشمول الإطلاقي الزماني والظرفي، بافتراض أنّها تشريعات مقيّدة بظروف زمنيّة خاصّة تغيّرت وتلاشت اليوم، وهذا يحتاج إلى مقاربة علميّة، وليس إلى مجرّد كلام إعلامي خطابي فضفاض.

وقد قلتُ في كتاب (حجية السنّة في الفكر الإسلامي) بأنّ النصّ القرآني غير آبٍ عن أن تكون فيه بعض الأحكام المرحليّة الزمنية من حيث المبدأ، كما لم يكن آبياً ـ عند مشهور الفقهاء المسلمين ـ عن الأحكام المنسوخة التي هي شكلٌ من أشكال الزمنيّة والظرفيّة عندهم.

ب ـ أن يكون تطبيق هذه الأحكام اليوم محكوماً لعناوين ثانويّة قاطعة كالأهم والمهم، كما لو لزم من هذا التطبيق في هذا الظرف الخاصّ مفسدة عظيمة جداً أكبر من مصالح التطبيق. والله العالم.

هذا، وللكلام بعض التفاصيل الأخرى لا مجال لها الساعة.

٧٦٥ . الموقف تجاه مختبرات طبيّة غير دقيقة في عملها ونتائجها

السؤال: أنا أعمل بمجال التحليلات المرضيّة في مختبر تابع لأحد مراكز الهلال الأحمر، وقد قام الهلال الأحمر بتأجير المختبر الطبّي في مركزه لأحد أصدقائي فترة العصر، على أن يكون عملي في المختبر صباحاً. المشكلة أنّ صديقي الذي استأجر المختبر لا يعطي نتائج دقيقة، وإنّما تقديريّة، ومن دون الاعتماد على دليل استخدام محاليل التحاليل، وطريقة عملها والنسب الواجب إضافتها المرفقة مع صندوق المحاليل، رغم استلامه كامل مبلغ التحاليل. ورغم إبلاغي له بأنّ عمله هذا حرام، والمال المقبوض سحت، إلا أنّه لا ينتهي، وحجّته أنّ العمل بالطريقة القياسيّة مُكلِف، ونسبة تحليل السكّر بالدم مثلاً إذا كانت ضمن الحدّ الطبيعي، فما الفرق إذا زاد عشرة أو قلّ عشرة. بعد ذلك قمت بإبلاغ مدير المركز، ولم يُعر اهتماماً للمسألة، فماذا عليّ أن أفعل؟ هل أصرف المرضى الذين يُراجعون المختبر بأيّ طريقة أم أستقبلهم وأتصل بصديقي ليجري لهم التحاليل، وأنا عالمٌ تمام العلم بطريقة عمله غير الدقيقة؟

● إذا كان عمل المختبر قائماً ـ بحسب القوانين والاتفاقات والعقود ـ على لزوم الدقّة في إعطاء النتائج بالطريقة التي ذكرتموها، فلا يجوز لصديقكم أن يخالف في ذلك، بل يكون في مخالفته الغش والتزوير، ويجب عليكم تنبيهه وتذكيره بذلك ما استطعتم إلى ذلك سبيلاً، وكنتم ترون التأثير محتملاً من الناحية العقلائيّة في أن يعدل عن طريقته ولو كان الاحتمال ضئيلاً. وما دام مخالفاً للقوانين والاتفاقات فبإمكانكم مراجعة الأطراف التي تمثل الجهة

الأخرى لهذا المختبر، وإبلاغها بالأمر علّها تقوم باللازم في هذا المجال إذا كان في إبلاغها النصح لها ودفع الضرر عنها.

أمّا إبلاغكم للمراجعين بالانصراف عن هذا المختبر فليس بواجب، لكن لو كانت هذه النتائج تحتمل عروض الخطر على الناس بحيث يتضرّرون من ذلك في سلامتهم البدنية والصحيّة، فلك أن تبلغهم بالأمر من باب النصيحة، لكي لا يتعاملوا مع هذا المختبر؛ حمايةً لهم ولسلامتهم، بل في بعض الموارد قد يجب عليك ذلك لو كان الخطر عليهم كبيراً. أمّا إذا كانت فوارق النتائج غير ضارّة بصحّة المراجعين وليست لها تأثيرات خطرة أو مُفسدة، فلا موجب لتشويه سمعة المختبر في هذه الحال، وإن كان من اللازم أو الأحسن أن يلتزم المختبر بأعلى درجات الدقّة فيما يقدّمه للناس في قضايا تعدّ في غاية الأهميّة، فالإتقان والإحسان والإجادة والإكمال من معالم العمل الصالح في الكتاب والسنّة والعقل، وهي معالم نفتقد في عصرنا هذا للكثير منها مع الأسف الشديد.

وأمّا مصاديق هذه الفروض التي ذكرتُها لكم فيرجع أمرها لكم ولأهل الخبرة في هذا المجال، وليس لديّ اطّلاع كافٍ يخوّلني البتّ في ذلك، كي لا أتكلّم فيما ليس لي به علم.

٧٦٦ . حدود نيابة المرجع

السؤال: هل أنّ كلّ ما للمعصوم هو للمرجع، مع العلم أنّ المرجع غير معصوم؟ وما هي مساحة نيابة المرجع؟ وهل كلّ مرجع هو نائب عن المعصوم؟ وهل يجوز مخالفة مرجع التقليد في الرأي السياسي؟ فمثلاً هو يقول: انتخبوا فلاناً وأنا أعرف أنّ فلاناً غير مؤهّل؛ لأنّه في محافظتي وأنا أعرف سلوكه؛ لأنّني

متعايشٌ معه عن قرب، على العكس مما ينقل نقلاً للمرجع من قبل بعضهم..

● قد سبق وأجبنا مراراً عن هذا النوع من الأسئلة، ولعلّنا قلنا هناك بأنّ مصطلح (نائب الإمام) هو مصطلح حادث، عندما يطلق على كلّ فقيه، والمعتمد في النصوص هو تعبير جعل الحكومة أو الولاية للفقيه ـ على الخلاف في مساحة هذه الولاية بين الفقهاء أنفسهم ـ والمتفق عليه تقريباً هو مرجعيّته الإفتائيّة والقضائيّة في الجملة، وما يحتاجه النظام العام والعنوان القاهر، وأمّا غير ذلك ففيه بحثٌ معروف بين الفقهاء المختلفين في قضيّة الولاية العامّة للفقيه.

وأمّا الرأي السياسي للمرجع فهو غير مُلزم لأحد، ما لم يكن على شكل حكم حاكم، أو يكون المرجع هو وليّ الأمر، ويكون من تقلّدونه يرى لزوم الالتزام بأوامر وليّ الأمر في هذا المجال أو ذاك، وفي المسألة تفاصيل أخَر سبق أن ألمحنا إليها في غير موضع.

٧٦٧ ـ تواصل الشباب والفتيات عبر وسائل التواصل الاجتماعي

السؤال: من المؤكّد جداً أنّ برامج التواصل الاجتماعي في الأجهزة النقّالة تلعب دوراً بارزاً في تنمية العلاقات بين الناس، ومن المؤكّد أنّ مناط الاستفادة من هذه البرامج لدى الشبيبة والشابات، يختلف كيفاً وكمّاً بينهم، فهنا نودّ أن نوجّه إلى سماحتكم هذه الأسئلة الآتية: بمقتضى الاستفتاء الصادر من سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني دامت بركاته بحرمة التواصل بين الرجل والمرأة الأجنبيّين. هل هناك من الفقهاء غير السيّد السيستاني يرى رأي سماحة السيد؟ وماذا لو كان التواصل مقتصراً على بعض الموارد الشرعيّة، ولا يترقّى إلى مستوى الحرمة؟ وما هو رأيكم الشريف في مثل هذا التواصل، خاصّة وأنّه وسيلة

للتعارف بين الجنسين بغية الزواج، وبحكم أنّ الزواج مشروع إلهي يتطلّب معرفة كلا الطرفين بعضهما ببعض، فلعلّ هذه البرامج تكون كافيةً لرفع الحيرة في طريقة وكيفيّة التواصل.

● يعدّ السيد السيستاني حفظه الله من الفقهاء المتحفّظين في قضيّة التواصل بين الرجال والنساء، وقد سبق أن أجبتُ عن موضوع ممازحة المرأة، وما يمكن أن يُستند إليه في تحريم ذلك، وبيّنتُ هناك رأي بعض الفقهاء الذين لا يمانعون حتى من الممازحة من حيث المبدأ، واحتملتُ هناك ـ كما أحتمل هنا ـ أن يكون مرجع التحفّظ من سماحته راجعاً إلى العنوان الثانوي، من حيث إفضاء هذه العلاقات وألوان الارتباط بين الرجال والنساء عبر وسائل التواصل الحديث إلى مفاسد أخلاقيّة نوعاً، ولم أجد شيئاً موثّقاً يبيّن الحيثيات الاجتهاديّة لرأي سماحته، فمن الأفضل التواصل معه أو مع مكتبه الفقهيّ لأخذ الحدود والقيود التي يراها في هذا المجال؛ فإنّ بعض الاستفتاءات الصادرة عنه (ولو عبر مكتبه الفقهي) يوحي بأنّه ينطلق من عنوان نوعي ثانوي، فيما بعضها الآخر حاسم ولا يقبل الاستثناء، فمراجعة مكتبه في هذا المجال تظلّ أفضل، حتى لا نقول ما ليس لنا به علم.

وأمّا وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة، فلا أجد حرمةً في هذه الأمور بالعنوان الأوّلي شرط الانضباط الشرعي الحازم في هذا المجال، بحيث لا يصاحب ولا يستتبع مثل هذه الارتباطات أيّ محذور شرعي مؤكّد، وأعتقد بأنّ الكثير ـ وربما أكثر الفقهاء المعاصرين ـ يرون هذا الرأي أيضاً، والعلم عند الله، وعلى كلّ مكلّف العمل وفقاً لاجتهاده أو تقليده. وإن كان الإطار العام هو ضرورة ممارسة الاحتياط قدر الإمكان في هذه المجالات، لاسيما بعد ألوان

المفاسد الاجتماعيّة والأخلاقيّة التي ظهرت نتيجة ذلك، فالاحتياط في مثل هذه الحالات حسنٌ ومنطقيّ وعقلائي، لاسيما من الشباب والشابات الذين قد يتساهلون في بعض الأمور فيقعون في المحظور وهم لا يشعرون، فالتنبّه والاحتياط والحذر واليقظة أمور محمودة ممدوحة هنا، على أن تُدار القضيّة بطريقة هادئة وعقلانيّة، لا بطريقة مضطربة ووسواسيّة.

٧٦٨ . حكم أخذ الهاشمي الغنيّ سهم السادة

السؤال: أنا امرأة متزوّجة من رجل علوي النسب، ابن رسول الله، وزوجي ـ غفر الله له ـ يعمل بمرتّب ممتاز، وأنا أيضاً.. ولله الحمد والشكر، ولكنّنا نسكن في منزل إيجار، لكن لله الحمد رواتبنا تكفي حاجتنا وحاجة أبنائنا بدون ترف، ما أودّ أن أسأل عنه هو أنّ زوجي يستلم خمس السادة له ولأبنائه، فهل يجوز الخمس للسادة الأغنياء؟ وهو يطالبني أن أدفع له خمس السادة، ما رأي سماحتكم؟ وما عذاب الغرور والتجبّر بالنسب العلوي؟ وما جزاء الصبر على أذاهم؟

● بناءً على وجود سهم في الخمس اسمه سهم الهاشمي، فإنّ المعروف فقهيّاً ويفتي به الفقهاء والمراجع المعاصرون أيضاً ـ وهو الصحيح ـ أنّه لا يجوز أخذ الهاشمي لهذا السهم إلا إذا كان يتيماً (ويلزم فيه الفقر على المعروف)، أو مسكيناً، أو ابن سبيل يحتاج للمال، أمّا في غير ذلك فهو غير مستحقّ لهذه الأموال، وتصرّفه فيها غير شرعي، ما لم يعطه الحاكم الشرعي من سهم الإمام ـ وفق التسمية الفقهيّة ـ بغير عنوان الفقر. ويجب عليه تسليم ما أخذه إلى المستحقّين الحقيقيّين له.

وكون الإنسان هاشميّاً أو علويّاً أو فاطميّاً لا يبرّر له التكبّر ولا التجبّر على

الناس، فإنّ من يتشرّف هو بالانتساب إليهم ـ عنيت النبي وأهل بيته ـ كانوا من أكثر الناس تواضعاً، وأحسنهم أخلاقاً، وأبعدهم عن أذى الآخرين، وأرأفهم بالضعفاء، وأكثرهم عملاً صالحاً، فكيف يمكن للمنتسب إليهم أن تكون أخلاقه على عكس ذلك ثمّ يدّعي التشرّف أو يبرّر فعله بهذا الانتساب التكويني؟!

وسوف أتعرّض ـ بإذن الله ـ في مناسبة أخرى بالتفصيل للفكرة التي تقول بأنّ الفاطميين أو السلالة النبويّة لا تعذّب بالنار، وأنّ لهم خصوصيات يوم القيامة، أو أنّ عذابهم لو كان فهو بالثلج ونحو ذلك من المفاهيم التي تترك أحياناً بعض الأثر في الشعور الطبقي والاتكالي في هذا المجال.

٧٦٩ ـ مستند الإرجاع إلى أهل الخبرة في تعيين المرجع الديني

السؤال: ما هو الأساس الذي بنى عليه الفقهاء إثبات المرجعيّة بشهادة أهل الخبرة بالذات، علماً أنّ الوصول إلى الإثبات بهذا الطريق غير محرز؟

● الأساس عندهم هو البناء العقلائي على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ شيء لا يكون الإنسان فيه خبيراً، كما في الطبّ والهندسة وسائر العلوم، فهؤلاء قادرون على تشخيص الحالات والأمور، فإذا لم يكن الإنسان قادراً على التشخيص وانسدّت الطرق أمامه للعلم بالحال، رجع إلى أهل الخبرة والاختصاص، وهذا أمر عقلائي وعقلاني ومنطقي جدّاً، والجميع يمارسه في غير مجال المرجعيّة الدينية، لكنّهم يشكّكون فيه عندما يصل الأمر إلى المجال الديني، مع أنّ المشكلة في المجال الديني ليست في مبدأ الرجوع إلى أهل الخبرة، بل في بعض التفاصيل التطبيقية والعملانيّة في هذا الإطار كما ألمحنا غير مرّة.

٧٧٠ . حكم لبس ربطة العنق و..

السؤال: ما هو سبب تحريم بعض الفقهاء، واحتياط البعض الآخر في لبس ربطة العنق للرجال؟ وهل للأمر علاقة بالتشبّه بالصليب المسيحي؟

● موضوع اللباس وأنواعه وأشكاله تناوله الفقهاء المسلمون من جهات، سواء في الصلاة أم الحجّ أم مطلقاً، وعندما تعرّض المسلمون للغزو الاستعماري في القرنين الأخيرين أثير هذا الموضوع بشكل متواصل في غير بلد مسلم، ليس في ربطة العنق فقط، وإنّما في السروال (البنطال ـ البنطلون) والقمصان الجديدة، وأنواع المعاطف الحديثة والقبعات الجديدة (البرنيطة). وهناك الكثير من الجدل الذي أُثير في هذا البلد أو ذاك حول هذه القضيّة خلال القرن الأخير.

أمّا فيما يخصّ ربطة العنق (كرفته ـ كرافته)، فقد وقع جدل كبير بين فقهاء وعلماء أهل السنّة فيها، فبين من حرّمها وبالغ في تحريمها مثل الشيخ الألباني، وبين من أجازها وهو السائد المشهور، وإن كان الجميع تقريباً يبدو عليهم عدم الترحيب بأنواع اللباس القادمة من الغرب. وبعضهم عاب على بعض العلماء المشهورين والدعاة المعروفين لبسه لربطة العنق، واعتبر ذلك غير مقبول منه أبداً. بل بعضهم عاب على المشايخ والدعاة الذين يلبسون البنطال، حتى هاجم بعضهم ما سمّوه بالشيخ المتبنطل، تعريضاً بمن يلبس البنطال من علماء الدين. وقد قيل بأنّ حركة طالبان منعت استيراد ربطة العنق في فترة حكمها على أفغانستان. كما جرى الحديث عن حكم لبس النساء لربطة العنق وأنّه من التشبّه بالرجال أو لا.

أمّا على الصعيد الشيعي الإمامي، فالمعروف والمشهور بين الفقهاء والمرجعيات الدينيّة هو جواز لبس ربطة العنق، بل حكم بعضهم بجوازها ولو

كانت من الحرير الخالص؛ لمبرّرات فقهيّة في ذلك، واعتبر بعضهم ـ مثل الشيخ فاضل اللنكراني ـ أنّ الأولى تركها، وذهب آخرون ـ مثل السيد صادق الشيرازي ـ إلى كراهة لبسها، فيما عرف عن السيد علي الخامنئي القول بحرمتها مطلقاً، سواء لمواطني الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية أم لغيرهم، وظاهر عبارته في فتواه أنّ القضيّة محرّمة عندما يكون في ذلك ترويج للثقافة الغربيّة المعادية.

وليست هناك نصوص دينيّة في ربطة العنق أو غيرها تحرّم أو تنهى، إنّما طبّق المحرّمون هنا أحد عنوانين غالباً:

العنوان الأوّل: عنوان التشبّه بالكفّار، فهذا من لباسهم ونحن منهيّون عن لبس اللباس الذي يحصل فيه تشبّهٌ بهم، وهذه هي الخصوصيّة التي نجدها في كلمات أكثر، وربما جميع، المتحفّظين هنا.

ولكنّ هذا الأمر نوقش من قبل الآخرين بمناقشات صائبة في تقديري، وهي أنّ مسألة التشبّه إمّا ترجع إلى تحريم التشبّه على أساس إفضائه إلى ذوبان الهويّة الإسلاميّة، أو ترجع إلى التشبّه بما اختصّ به الكافر، وفيما نحن فيه لا نجد أنّ مشكلة الهويّة الإسلاميّة ترجع إلى قضيّة اللباس أو ربطة العنق، وإنّما إلى انهيار حضاري وثقافي وتوعوي وعلمي وغير ذلك، ولهذا تجد أنّ شعوباً كثيرة لبست لباس الغرب لكنّها لم تذب أمامه ولم تنته خصوصيّتها.

يضاف إلى ذلك أنّ هذه الألبسة لم تعد من مختصّات الكفّار وشعاراتهم، بل صارت شائعة جداً عالميّاً وفي بلاد المسلمين أنفسهم. ثم أيّ فرق بين القميص والبنطال والمعطف ولبس ساعة اليد وبين ربطة العنق؟! وأيّ فرق بين استيراد أنواع السيارات والمطاعم والأغذية والمأكولات والمشروبات، وهندسة البيوت والشوارع والطرقات، وكثير من أنماط العيش.. من الغرب وبين ربطة العنق

حتى يكون لربطة العنق خصوصيّتها؟ ولماذا لا نحرّم أنواع الملابس المعاصرة وتصاميمها (وموديلاتها) المختلفة وتصاميم ألبسة الأعراس، بل وكذلك الملابس الداخلية وأنواع الأحذية.. التي لم يكن يعرف أكثرها المسلمون من قبل؟! إنّ المحرّم هو التشبّه بالكفّار فيما هو شعارٌ لهم من ناحية كفرهم، لا التشبّه بهم مطلقاً، أو إنّ الواجب هو التمايز عنهم بما يحقّق الهويّة الإسلاميّة. وعليه فمثل هذه الألبسة قد خرجت عن الاختصاص في أكثر بلدان العالم إن لم نقل في جميعها.

ولا بأس أن أشير هنا إلى أنّ الإسلام عندما دخل بلاد غير المسلمين من الفرس والديلم والهند والترك والروم وإفريقيا لم يأمر بتغيير اللباس، حتى يصبح مشابهاً للباس العرب المسلمين الفاتحين، بل ترك الناس وألبستها لّما كانت توافق مزاج الشريعة العام، وهذه نقطة مهمّة يجدر أخذها بعين الاعتبار ونحن ندرس قضيّة اللباس في التراث الإسلامي، بل وردت بعض الروايات المعتبرة السند عند كثيرين تنصّ على أنّ: (خير لباس كلّ زمان لباس أهله)، الأمر الذي فهم منه بعضهم أنّ اللباس لا توجد فيه صيغة ثابتة في الشرع، وإنّما الصيغة الثابتة هي في شرعيّة اللباس وأخلاقيّته من حيث الستر والعفّة والأخلاق وغير ذلك. والمجال ضيّق لا يسع للبحث التفصيلي في قضيّة اللباس عموماً.

العنوان الثاني: خصوصيّة منشأ ربطة العنق؛ حيث تحدّث المانعون أو المتحفّظون هنا عن أنّ ربطة العنق كانت في الأصل صليباً يوضع في رقاب المسيحيّين في أوروبا، ثم بعد ذلك وجدوا أنّ وضع الصليب ثقيل على الرقبة، فوضعوا هذه الربطة تعبيراً عنه، ولهذا نجدها مستخدمةً عند القساوسة والرهبان وغيرهم، وهذا يعني أنّ ربطة العنق متصلة بموضوع الصليب، وهناك

نصوص كثيرة تنهى عن وضع الصلبان وما شاكل ذلك، بصرف النظر عن موضوع التشبّه بغير المسلمين.

وهذا العنوان قابلٌ للمناقشة أيضاً، فهذه الدعوى تحتاج لإثبات تاريخي، وغالباً ما تُطلق دون استدلال، وبعضهم شكّك فيها، وقال بأنّ كلمة (كرافته) أصلها من الانتساب إلى كرواتيا، وأنّ الكروات كان يضعونها في أعيادهم فنُسبت إليهم، وقال بعضهم بأنّ أصلها صينيٌّ، وليس غربيّاً أساساً. وبعضهم قال بأنّ أصلها كان تعبيراً غربيّاً عن طاعة الزوج لزوجته، ولم أعثر على بحث دقيق وعلمي في إثبات الادّعاء التاريخي الذي يُتداول بكثرة في أوساط المتحفّظين، ولعلّ القصور من عندي في البحث والتقصّي.

وحتى لو ثبت، وقد يكون ثابتاً، فإنّ مجرّد أنّ أصل هذا اللباس كان يرجع قبل مئات السنين إلى هذا السبب مع غياب هذه الفكرة اليوم عن الوعي العالمي، لا يوجب التحريم بملاك تحريم الصليب، فإنّ العنوان قد زال، وقد هُجر، والدليل أنّ أحداً لا يعرف هذه القضيّة ولا يعيشها في ذهنه، وادّعاء أنّ لبس ربطة العنق هو اليوم عقيدة عند الكفّار هو ادّعاءٌ يفتقر إلى أبسط أنواع الإثبات؛ فهم لا يلتفتون لهذا الموضوع إطلاقاً، فضلاً عن أن يَلتفت له المسلمون.

ومن هنا، فعلى كلّ إنسان أن يرجع إلى اجتهاده أو تقليده في هذه المسألة، وإذا كان ما صدر من تحريمٍ هو حكم حاكم لزم العمل وفقه، وإلا فالراجح بالنظر أنّ ربطة العنق وغيرها من الملابس اليوم إذا كانت حائزةً على شروط اللباس الشرعي من الستر وغير ذلك، فهي جائزة من حيث المبدأ، نعم من المستحسن أن تحافظ الشعوب على لباسها الخاصّ وهويّتها القوميّة والدينية والوطنيّة، لاسيما في زمن العولمة وفناء الثقافات واللغات والهويات، وأن تكون لدينا

سياسة عامّة في هذا المجال، لا تفضي إلى انغلاقنا أو إلى عزلتنا عن العالم.

كما علينا احترام اختلافنا في هذه القضيّة وأمثالها، فلكلّ اجتهاده وتقليده. وليس كلّ خطر يجب أن يواجه بالأحكام الإلزاميّة، بل كثير من الأخطار يفترض مواجهتها بوضع سياسات توعوية عامّة عندما لا يثبت للفقيه دليلٌ على الحرمة، نعم لو ثبت الدليل فهذا حقّه الطبيعي في الإفتاء بالتحريم.

٧٧١ ـ زمان ركعتي الزيارة قبل أو بعد الزيارة؟

السؤال: متى يؤتى بركعتي الزيارة عن بُعد، قبل أو بعد أداء الزيارة، كزيارة عاشوراء على سبيل المثال؟

● الوارد في بعض روايات الزيارة أنّ صلاة الزيارة تقع بعد الزيارة كخبر الحسين بن ثوير وخبر حنان بن سدير، ويظهر من بعض مواضع كتاب المزار للشيخ المفيد، والمصباح للطوسي وغيرهما، ولم أعثر على شيء يتصل بوجود إطلاق لفظي في هذا الموضوع في حقّ جميع الزيارات وفي جميع الحالات ولو كانت الزيارة عن بُعد، بل في بعض الروايات أنّ ترتيب الصلاة التي تكون مع الزيارة يكون قبل الزيارة.

لكنّ بعض الفقهاء اعتبروا أنّ معنى صلاة الزيارة هو سببيّة الزيارة لهذه الصلاة ـ كما نقول صلاة الطواف حيث تقع الصلاة بعد الطواف ـ الأمر الذي يعني أنّها تقع بعدها تلقائيّاً، وعلى مقتضى القاعدة ما لم يرد نصّ خاص في زيارة معيّنة بإيقاع صلاتها قبلها، فإذا صحّ فهم هؤلاء الفقهاء كان مقتضى الأصل إيقاع صلاة الزيارة عن بُعد ـ لو كان للزياة عن بُعد صلاة ـ بعد الزيارة نفسها، والله العالم.

نعم، نُسب لبعض العلماء السابقين المعاصرين للعلامة المجلسي المنع عن صلاة الزيارة إذا كانت الزيارة لغير النبي وسائر الأنبياء والأئمّة والسيدة الزهراء عليهم السلام، مثل زيارة أبي الفضل العباس، أو فاطمة بنت الإمام الكاظم، أو السيدة زينب بنت علي بن أبي طالب، أو السيد عبد العظيم الحسني أو غيرهم من العلماء والمؤمنين أيضاً، وقالوا بأنّ صلاة زيارة مثل هؤلاء غير مشرّعة في الدين، وتعرّض هذا القول غير المشهور لمناقشات تراجع في مكانها.

هذا، ولابدّ ـ عملاً ـ من الاجتهاد في القضيّة أو الرجوع إلى يرجع إليه المكلّف من الفقهاء المفتين، فقد تختلف الموارد والحالات عنده.

٧٧٢ . سفر المرأة من دون محرم

السؤال: ما هو حكم سفر المرأة من غير محرم، وهي قادرة على تولّي أمورها، برضا وليّ أمرها، والغرضُ هو الترفيه؟

● تعرّض الفقهاء المسلمون من أهل السنّة لمسألة سفر المرأة من دون محرم، وقد أفتى جمعٌ من الفقهاء بحرمة ذلك (الشافعي، الأم ٥: ٢٤٤؛ ومختصر المزني: ٢٢٢؛ والنووي، المجموع ٤: ٤٠٢)، أما الإماميّة فكان من النادر تعرّضهم لهذا الموضوع، ولهذا فإنّ المعروف بينهم هو الجواز من حيث المبدأ. ومن الذين تعرّضوا له بشكل مطلق الشيخُ المفيد حيث قال: (وليس للمرأة أن تسافر إلا مع ذي محرم لها) (أحكام النساء: ٢٩).

نعم، وقع الحديث عند فقهاء الإماميّة عن حجّ المرأة بلا محرم، والمعروف بينهم عدم اشتراط المحرم (انظر ـ على سبيل المثال ـ: اليزدي، العروة الوثقى ٤: ٤٥١؛ والمحقّق الحلي، شرائع الإسلام ١: ١٦٨؛ والعاملي، مدارك الأحكام ٧:

٨٩؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٧: ٣٣٠)، بل عند كثير من أهل السنّة أيضاً (انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن قدامة الحنبلي، المغني ٣: ١٩٠ ـ ١٩١)، لكنّ منعها عن سفر الحج بلا محرم لا يلازم منعها من السفر كذلك مطلقاً؛ إذ لعلّ للحجّ خاصيّته وحكمه التعبّدي، أو لكونه طويلاً جداً ومحفوفاً بالمخاطر عادةً لا سيما في تلك الأزمنة.

وقد استُند في منع سفر المرأة بلا محرم إلى عدّة روايات مرويّة عن النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وكذلك عن أهل البيت عليهم السلام، كما جاءت روايات أخرى عن أهل البيت تجيز سفرها مع رفقة ثقات، أو إذا كانت مأمونة، وهذا ما يفتي به الكثير من فقهاء الشيعة والسنّة بصرف النظر عن خصوصيّة سفر الحجّ، فالعبرة بكون السفر لا يعرّضها للخطر أو للفساد الأخلاقي.

وقد بحثتُ شخصيّاً بالتفصيل في هذا الموضوع في دراستي المتواضعة حول عمل المرأة في الفقه الإسلامي وإشكاليّاته وعوائقه، وتوصّلت هناك في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٣٠٤ ـ ٣٢٠، أمّا مجمل بحث عمل المرأة فيمكن مراجعته في المصدر نفسه: ٢٢٧ ـ ٣٢٤)، توصلتُ إلى أنّه لم يقم دليل مقنع على حرمة سفر المرأة بلا محرم سواء للحجّ أم لغيره، نعم يشترط أن تكون مأمونةً على نفسها ومالها، بحيث لا يكون في سفرها تعريضُ نفسها للضرر والأذيّة والاعتداء، ولا يلزم منه أيّ محذور شرعي آخر، وعلى هذا استقرّ مذهب الكثير من فقهاء الإسلام، وجمهور فقهاء الإماميّة المعاصرين أيضاً، ويصبح الأمر أكثر وضوحاً مع رضا أهلها أو زوجها.

٧٧٣ ـ التناقض بين شرب سؤر المؤمن وتحذير الطبّ من انتقال الأمراض!

السؤال: ورد في كتاب وسائل الشيعة، وربما في غيره من كتب الحديث، باب

استحباب الشرب من سؤر المؤمن تبرّكاً، مجموعة من الروايات، فقد جاء هناك في الحديث عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: في سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء. وفي خبر محمد بن إسماعيل رفعه، قال: من شرب سؤر المؤمن تبركاً به خلق الله بينهما ملكاً، يستغفر لهما حتّى تقوم الساعة. وفي حديث الأربعمائة قال: سؤر المؤمن شفاء. وسؤالي شيخنا: ما مدى صحّة هذه الأحاديث سنداً ومتناً؟ أليس في مضمونها ما يتعارض مع العلوم الطبيّة الحديثة، بل وروايات أخرى، تؤكّد على الوقاية وعلى اجتناب ما يحتمل تسبّبه في نقل العدوى؟ يقول بعضهم: إذا كان الدين ينهى عن النفخ في الطعام والشراب (ولا نعلم بالحكمة، ربما لاحتمال نقل العدوى، ونحتاج لمراجعة الروايات كي نتأكّد)، فكيف يحبّب الشراب من بقيّة شراب المؤمن المجهول حالته الصحيّة إلا أنه مؤمن وكفى؟ ولو فرضنا صحّة هذه الروايات ولم تتعارض مع العلم القطعي، فمن هو المؤمن المراد في هذا النصّ؟ وهل له مواصفات لم تذكرها الروايات من قبيل النظافة و..؟

- الروايات في هذا الموضوع على الشكل التالي:

الرواية الأولى: صحيحة عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (فِي سُؤْرِ الْمُؤْمِنِ شِفَاءٌ مِنْ سَبْعِينَ دَاء)، وهذه هي الرواية العمدة في الموضوع، والتي على أساسها أفتى العلماء باستحباب سؤر المؤمن.

الرواية الثانية: مرفوعة محمّد بن إسماعيل المضمرة قال: (مَنْ شَرِبَ سُؤْرَ الْمُؤْمِنِ تَبَرُّكاً بِهِ، خَلَقَ اللهُّ بَيْنَهُمَا مَلَكاً، يَسْتَغْفِرُ لَهُمَا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ)، وهذه الرواية مرسلة، كما أنّها ضعيفة بالسياري المضعّف عند الرجاليين، مضافاً إلى أنّه لم يصرّح فيها بكون المتكلّم هو الإمام عليه السلام.

وهذا الحديث هو بعينه الذي ذكر في كتاب الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: (مَنْ شَرِبَ مِنْ سُؤْرِ أَخِيهِ تَبَرُّكاً بِهِ خَلَقَ اللهُ بَيْنَهُمَا مَلَكاً يَسْتَغْفِرُ لَهُمَا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ)، وهو فاقد للإسناد أساساً هنا أيضاً.

الرواية الثالثة: ما جاء في حديث الأربعمائة قال: (سُؤْرُ الْمُؤْمِنِ شِفَاءٌ)، وحديث الأربعمائة لم يثبت سنداً، وبعض العلماء يقبل به.

الرواية الرابعة: ما ذكره المستغفري في كتاب طبّ النبي (ونحوه الصدوق عن الرضا عليه السلام) أنّه قال: (ومِنَ التَّوَاضُعِ أَنْ يَشْرَبَ الرَّجُلُ مِنْ سُؤْرِ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ). ولم يُذكر لهذا الحديث سند أصلاً.

هذه هي الروايات في الموضوع والتي وردت في كلّ من تفصيل وسائل الشيعة ومستدرك الوسائل و.. لكلّ من الحرّ العاملي والمحدّث النوري وغيرهما، وبعض علماء أهل السنّة يدرجون مسألة حديث سؤر المؤمن في الموضوعات، أو فيما اشتهر ولا أصل له.

ويطلق فقهاء الإماميّة الاستحباب هنا، غير أنّ السيد السيستاني ذكر إضافةً في فتواه، حيث جاء فيها: (.. أما المؤمن، فالظاهر استحباب سؤره، نعم قد ينطبق عليه عنوان آخر يقتضي خلافه) (منهاج الصالحين ١: ٢٩). ويبدو أنّه تنبّه لموضوع العدوى وأمثالها، فذكر تقييداً مرجعه إلى أنّه لو صدق عنوان آخر فقد يسقط الاستحباب أو قد يسقط الجواز أصلاً. ويُفترض أنّ نتيجة ذلك هي أنّ الشرب من سؤر المؤمن مستحبّ، ما لم تكن الحالة من الحالات التي ينصح فيها الطبّ بنحو التأكيد بعدم فعل ذلك لسببٍ أو لآخر.

ولتقويم مسألة سؤر المؤمن، يمكننا ذكر بعض النقاط:

أولاً: بصرف النظر عمّا سيأتي، فإنّ من يبني على حجيّة خبر الواحد الثقة يثبت عنده استحباب سؤر المؤمن بصحيح عبد الله بن سنان المؤيّد بسائر النصوص (وإن كان جانب الإخبار الطبي الذي فيه قد لا يثبت بدليل حجية خبر الواحد بناء على اختصاص الحجيّة بمجال التنجيز والتعذير، كما ذهب إليه بعض الأصوليين) كما أنّ من يرى قاعدة التسامح في أدلّة السنن يمكنه العمل بروايات سؤر المؤمن ولو كانت كلّها ضعيفة الإسناد عنده، أمّا من يبني ـ كما هو الصحيح ـ على حجية الخبر المطمأنّ بصدوره، فإنّ هذه الأخبار الفاقدة للإسناد ـ ولو كان معها حديث صحيح واحد ـ مع قلّة عددها، يصعب جداً تحصيل العلم أو الاطمئنان بصدورها، فلا حجيّة لهذه الروايات ما لم يحصل علمٌ بالصدور، ولم يرد أيّ منها في الكتب الأربعة أساساً، فضلاً عن أن تكون معتمدةً حديثياً عند أهل السنّة، فمن يحصل له العلم بالصدور فهو حجّة له وعليه، ولكنّ تحصيل العلم بخبرٍ واحدٍ عدداً صحيح السند مع ثلاثة أخبار أخرى ضعيفة السند جداً، ومليئة بالإرسال، وفي واحدٍ منها رجل مضعّف متهم بالوضع والكذب.. يبدو لي أمراً صعباً من الناحية العلميّة، ولهذا لا آخذ شخصيّاً في مثل هذه الموارد بمثل هذا الكمّ القليل من الأخبار، مع عدم وجود المعاضد له، فضلاً عمّا لو صحّت الملاحظات الآتية فيه، وإن كانت هذه الطريقة التي أعتمدها في التعامل مع الروايات تكاد تكون مُستَنكَرَة اليوم من جانب الأعم الأغلب.

ثانياً: إنّ هذا الحديث يمكنني تقديم أكثر من تفسير محتمل له:

التفسير الأوّل: وهو التفسيري المعنوي، بأن نفسّره بأنّه يرتبط بالشفاء الروحي، مثل أن نقول بأنّ الشرب من سؤر المؤمن يقوّي العلاقة الروحيّة بين

المؤمنين، ويزيد من التواضع ونحو ذلك، وأنّ المراد من كونه شفاءً من سبعين داء ليس الأمراض البدنيّة، وإنّما الأمراض الروحيّة مثل التكبّر ومجافاة المؤمنين وقلّة الخلطة معهم وغير ذلك، ولعلّ ما يشهد لهذا التفسير هو ما لاحظناه من بعض الروايات السابقة، حيث تشير إلى التواضع تارةً وإلى استغفار الملائكة لهما نتيجة تبرّكه بسؤر أخيه تارةً أخرى.. ففي هذه الحال يصبح نظر الحديث إلى الجانب المعنوي والعلائقي، لا إلى الجانب المادّي.

وإذا صحّ هذا التفسير، فقد يقال حينئذٍ بأنّ أصل الموضوع لا يكشف عن جانبٍ بدني وصحّي، بل هو مبنيٌّ على عدم وجود مشكلة صحيّة مسبقة في الموضوع، لا أنّه يخبر عن عدم وجود مشكلة صحيّة في الأمر، ليعارض معطيات الطب وتوجيهاته.. فلو أتى العلم وقال بأنّ هذا الأمر مضرّ هنا أو هناك، أو أنّ عدم ضبطه أمرٌ مضرّ، لزم أو حسن تجنّبه بملاحظة جهة أخرى.

ولا تعارض بين الحديث والعلم على هذا التفسير؛ لأنّ الحديث كأنّه يقول: في كلّ حالة كان الشرب من سؤر المؤمن فيها غير مضرّ من ناحية أخرى، فإنّه حسنٌ بحكم تأثيره الإيجابي في الحالة الروحيّة والعلائقيّة، تماماً كأن تقول بأنّ زيارة المؤمن مستحبّة، فهذا غير ناظر إلى حالة كون الزيارة موجبة لحصول عدوى من المؤمن لك في حالة مرضه أو كون الطريق غير آمن، وإنّما يفرض مبنيّاً على عدم وجود محذور آخر.

نعم، إذا كانت الحالة الدائمة أو الغالبة في شرب سؤر المؤمن مفضيةً إلى مضارّ صحيّة حقيقيّة معتدّ بها، أمكن الإشكال على هذا الحديث، أمّا مجرّد احتمال الضرر ولو البسيط احتمالاً لا يرقى إلى مستوى الواحد في الألف، فهذا ليس موجباً عقليّاً للإلزام بالترك والتجنّب، والتخلّي عن المصالح المعنويّة الآتية

من مثل هذا السلوك.

وقبل إطلاق الكلام يجب أن يحدّد لنا العلم القيم الاحتماليّة للإصابة بضرر معتدّ به نتيجة هذا الأمر في الحالات العادية التي لا يرافقها علمٌ أو احتمال قويّ بوجود مرض معدي عند الطرف الآخر أو بوجود حالة عامّة صحيّة غير محمودة تستدعي التجنّب عموماً، حتى نوقف العمل بما يعطي نتائج روحية طيبة بسبب نتائج صحيّة بدنية سيئة، ولا نقوم بتضخيم الأمر واستخدام لغة إطلاقيّة فيه.

التفسير الثاني: وهو التفسير المادّي البدني، بمعنى أن يكون الحديث مخبراً عن فوائد صحيّة من تناول سؤر المؤمن، وأنّ هذا هو مقتضى الحالة العامّة التي يمكن الخروج عنها في ظروف استثنائيّة، كما يُخرج عن أيّ حالة عامّة بظرف استثنائي طارئ.

وفي هذه الحال قد يتحفّظ على متن الحديث ليبدو غير مفهوم أو غير منطقي؛ بصرف النظر عن موقف الطب المتحفّظ، إذ قد يُتساءل: ما علاقة الإيمان بمسألة العافية البدنيّة؟ والمؤمن كغيره مبتلى بمختلف أنواع الأمراض؟ ولم نجد أنّ المؤمنين لديهم حياتهم الصحيّة الخاصّة بمحض كونهم مؤمنين بصرف النظر عن خصوصيّات أخرى، فإذا لم نضف صفات أخرى للحديث، كالتزام هذا المؤمن ومراعاته للجوانب الصحيّة والنظافة وأمثال ذلك، ونُضف أيضاً مديات علمنا واحتمالنا للضرر، فإنّ الحديث يبدو غريباً عن منطق الواقع. فهناك فرق بين أن تقول: تناول سؤر الصحيح بدنيّاً والذي يراعي النظافة والشؤون الصحيّة و.. جيد، وأن تقول: تناول سؤر المؤمن جيّد، فإنّ الجملة الأولى يتناسب فيها الموضوع والمحمول، أي يتناسب فيها الحكم بالجودة على تناول سؤر من اتصف

بهذه الأوصاف، ويغدو الأمر منطقيّاً، أمّا الجملة الثانية فهي غير مفهومة على أرض الواقع، بل غير واقعيّة في تركيزها على خصوصيّة الإيمان في الموضوع، الأمر الذي يفرض غموضاً على الحديث، فهذا مثل قولك: لأجل سلامتك، اصعد في الطائرات التي يقودها قبطان مسلم! فما هو الرابط بين إسلام القبطان وسلامة المسافرين؟! ما لم نفرض النصّ يعالج تشجيع الأسطول الجوّي للدول الإسلاميّة مثلاً؛ الأمر الذي يعود بنا إلى الجانب المعنوي دون المادي فلاحظ جيداً.

إلا إذا قال شخصٌ بأنّ العلم عند الله، ولم يُثبت أحد أنّ سؤر المؤمن مضرّ إلا نادراً، لاسيما لو حصرنا الحديث بحالة القصد من وراء الشرب، لا الشرب بلا قصد تناول سؤر المؤمن.

التفسير الثالث: أن لا تكون هذه الروايات ناظرةً إلى الجانب الصحيّ، والشاهد على ذلك أنّ روايات الأسآر وردت على قسمين: قسم يتصل ببعض الحيوانات، وقسم يتصل بالإنسان، وما اتصل بالإنسان فهو على أقسام: قسم يتعلّق بعنوان المؤمن، وقسم يتعلّق بغير هذا العنوان، فإذا نظرنا في أسآر البشر وليس الحيوانات، فربما يكون المقصود من المؤمن أنّه مضمون عدم وجود النجاسة وأمثالها في طعامه، في مقابل الكافر الذي قد يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير والميتة ونحو ذلك، فأريد التحفّظ على موضوع النجاسة وأمثالها، ولهذا ورد في الحائض والجنب أنّه لا يتوضأ من سؤرهما ما لم تكونا مأمونتين؛ فإنّ أخذ قيد الأمن قد يوحي بأنّ فكرة النجاسة ومراعاة قضايا الطهارة هي التي أُخذت هنا، وكأنّ النصوص تريد أن تقول: تجنّبوا أسآر الذين لا يراعون فيما يأكلون ويشربون ويباشرون ـ خصوصاً إذا تمّ تعميم مفهوم السؤر لمطلق ما باشره

جسم الإنسان أو الحيوان، كما هو رأي بعض، وليس لخصوص ما باشره بفمه من شراب فقط ـ أمّا أسآر المؤمنين فهي مأمونة، ومن ثم يكون النظر نظراً غالبيّاً؛ فلو عُلم أنّ مؤمناً لا يبالي تمّ تجنّب سؤره كما ورد في الحائض والجنب ولو المؤمنتين.

إلا أنّ هذا التفسير لا يوضح لنا لماذا ورد الحث على سؤر المؤمن؟ فلو كان النصّ مجوّزاً لتناول سؤره، لفهمنا ذلك ضمن هذه المقاربة، لكنّ النصّ يحثّ ويرغّب ويخبر عن الفوائد من هذا الشرب، وهو أمر لا يكفي فيه ما تعطيه هذه المقاربة.

التفسير الرابع: أن يؤخذ الحديث الأوّل (الصحيح السند) والثالث هنا، ويطرح الباقيان؛ لضعف سندهما جداً؛ ثم يقال بأنّ الحديث لم يتكلّم عن شرب أو تناول سؤر المؤمن، وإنّما تكلّم عن أنّ سؤر المؤمن شفاء، وإذا رجعنا إلى روايات الأسآر؛ وجدناها على قسمين: أحدهما يتعرّض للشرب من سؤر الحيوان أو الإنسان، وثانيهما يتعرّض للوضوء من السؤر، وقد لاحظنا أنّ روايات سؤر الحائض تركّز كثيراً على الوضوء وليس على الشرب، وأنّ أسئلة بعض السائلين كانت تدور حول الوضوء من السؤر لا الشرب منه.

وفي هذه الحال قد يقال بأنّ المراد في هذا الحديث هنا ليس بالضرورة الشرب، بل قد يكون المراد الوضوء ممّا باشره جسم المؤمن، أو من الماء الذي شرب منه المؤمن، فإنّ العلاج بغير الأكل والشرب شائع وواقعيّ، كما في العلاج بالطين الأرمني وغيره مما كان شائعاً قديماً زمن النصّ، ومن ثمّ فلا علاقة لهذا الحديث بما نحن فيه من الإشكال الطبّي المدّعى لو ثبت الإشكال الطبّي؛ لأنّه لا إطلاق فيه، فقد يقتصر فيه على ما لا يخالف العلم وتوجُّه الشريعة للانتباه من الأمراض

وأمثال ذلك.

وهذا التفسير معقول، لكنّ تعيينه صعب، لاسيما وأنّ سائر روايات سؤر المؤمن لا تتناسب معه ولو كانت ضعيفة السند.

التفسير الخامس: أن يُنظر لهذا الحديث بنظرةٍ اجتماعيّة عامّة، لا بنظرة فرديّة، بمعنى أن يكون هذا الحديث ناظراً إلى المجال العام باعتبار أنّ تناول ما يتناوله سائر الناس ـ عندما يكون ظاهرةً واسعة وعادة جارية منذ الصغر ـ قد يؤدّي إلى نوعٍ من المناعة، فإذا كان الأمر كذلك وأريد بذكر قيد المؤمن أن لا يفعل ذلك مع غير المسلم باعتباره نجساً أو باعتبار أفضليّة التنزّه عمّا باشره، فسيصبح معنى الحديث على الشكل التالي: إنّ مجتمع المؤمنين من المناسب لهم عدم التحرّز؛ لأنّ ذلك يقوّي عندهم المناعة في بلدانهم، غايته أن يكون ذلك بينهم لا مع غير المسلمين الذين لا يتنزّهون عن النجاسات عادةً أو عن مثل الخمر والخنزير ونحو ذلك.

ومن الطبيعي تقييد هذا التوجّه العام بغير الحالات الاستثنائيّة التي يدلّ الدليل العام على حكمها مثل حالة الأمراض المعدية أو المنطقة التي يعاني أهلها من بعض المشاكل الصحيّة المعدية عادةً ونحو ذلك، ولا ضير في حمل النصوص على الحالة الغالبة وتكريس المبدأ الاجتماعي العام.

وهذا التفسير ممكن، ولا أعرف موقف العلم الحديث من ذلك، فإنّ الأمر يحتاج لمراجعة علميّة حقيقيّة، وليس لانطباعات مأخوذة من وسائل الإعلام أو الصحف والمجلات غير الموثقة وغير المحكّمة في هذا المجال، لكنّه احتمال وارد، وإن لم يظهر لي شاهد واضح متين عليه.

هذا، وقد يرى شخص أنّ الجمع بين بعض الاحتمالات التفسيرية هنا ممكن،

كالجمع بين الاحتمال الأول والثالث والخامس، والعلم عند الله.

والنتيجة: إنّه لم يثبت عندي صحّة فكرة استحباب أو الشفاء في تناول سؤر المؤمن؛ انطلاقاً من موقف خاص من قضيّة حجيّة الأخبار، وأمّا لو ثبت الخبر، فلابد ـ كما أفاد السيد السيستاني ـ من تقييده بما لم يعرضه عنوان آخر حاكم عليه، بل قد تُطرح تفاسير مختلفة له ذكرناها بوصفها احتمالات لإثراء الموضوع فقط، والعلم عند الله.

٧٧٤ ـ مدى كفاية (حلقات) السيد الصدر لمرحلة البحث الخارج

السؤال: ما صحّة القول بأنّ دراسة حلقات السيد الشهيد الصدر في علم أصول الفقه تغني عن سواها، وتعدّ كافيةً لدخول مرحلة (البحث الخارج في الأصول)، كما يذهب إليه بعض طلبة السيد الشهيد؟ وهل من دورة في تدريس الحلقات مسجّلة لكم تنشروها للإفادة منها؟

● إنّني أعتقد بأنّ دراسة الحلقات الثلاث الأصولية للسيد محمد باقر الصدر رحمه الله كافية لمرحلة السطوح، شرط أن يكون تعلّم الطالب لهذه الحلقات جادّاً مستوعباً لما يطرح فيها، ويكون الأستاذ جديراً بتدريس هذا الكتاب.

بل إنّني دعوت وما زلت أدعو لتدوين كتاب أصولي يشكّل مرحلةً متقدّمة على الحلقات نفسها. وقد سبق لي تدريس هذه الحلقات أكثر من مرّة، ويوجد تسجيل لإحدى دورات تدريسي للحلقة الثالثة كاملةً، وهو يرجع إلى حدود عام ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣م، وموجود في موقعي الشخصي المتواضع في حوالي ٣٠٠ محاضرة، يتوفّر منها ٢٦٨ فقط.

٧٧٥ ـ الموقف من العباءة السوداء للنساء

السؤال: هل يجوز أن تضع الأنثى الـ (ميك آب) كما يسمّونه عندما تخرج؟

وهل يجوز لبس ملابس عريضة دون أن تكون عباءة؟ وهل يجوز عدم لبس الخمار وإظهار الكفّين؟

● سبق أن تحدّثنا عن أنّ كلّ ما يصدق عليه إبداء الزينة أو التبرّج بزينة فهو حرام، فإذا كان ما يوضع من (ميك اب) يصدق عليه ذلك فهو حرام بنصّ الكتاب والسنّة، وأمّا لو كان بحيث لا يصدق عليه الزينة، بل يكون مجرّد إخفاء لبعض الأمور في البشرة، دون صدق عنوان لفت النظر القائم على موضوع الزينة، ولم يكن في الأمر مفسدة أخرى فهو حلال.

وأمّا ستر الوجه والكفّين والنظر إليهما فهو أمر خلافي بين الفقهاء، فلابدّ فيه من الرجوع إلى من يختاره المكلّف ـ غير المجتهد ـ للتقليد، وقد حكم بالجواز مبدئيّاً العديد من الفقهاء مثل السيد محمد باقر الصدر والسيد عبد الأعلى السبزواري والشيخ محمد علي الأراكي والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ جواد التبريزي والشيخ فاضل اللنكراني والسيد كاظم الحائري والسيد محمد سعيد الحكيم والسيد علي السيستاني وغيرهم.

والأرجح بنظري القاصر جواز كشف المرأة للوجه والكفّين من حيث المبدأ، وجواز نظر الرجل إلى وجهها وكفّيها بلا شهوة لو اختارت هي كشف هذه الأعضاء ولو عن عصيانٍ لاجتهادها أو تقليدها، أمّا لو اختارت الستر لرغبة شخصيّة أو لاجتهاد أو تقليد، فمقتضى الاحتياط الشديد هو أنّه لا يجوز له النظر لو اتفق أن كُشف وجهها مثلاً.

وأمّا نوعيّة الملابس، فالعبرة بتحقّق الستر أولاً، وعدم صدق عنوان أنّ اللباس زينة ثانياً، حيث إنّ بعض الملابس هو في حدّ نفسه زينة إما من خلال تصميمه أو من خلال ألوانه وتركيبها، وعدم كون اللباس أو غيره ممّا يصدق

عليه نوعاً أنّه مثير للغريزة ومحرّك للجانب الجنسي بطبعه، كالملابس الضيّقة بحيث تُظهر مفاتن المرأة، فإذا تحقّقت هذه الشروط الثلاثة كان اللباس شرعيّاً، وإلا ففيه إشكال. ومرجع التشخيص هو المكلّف بحسب الزمان والمكان والظرف والحال، على أن يكون بصيراً بنفسه موقظاً ضميرَه مستحكماً من أهوائه الخفيّة والجليّة.

ولم يتدخّل الإسلامُ في نوعيّة اللباس بقدر ما ركّزت النصوص على هذه المعايير الثلاثة، نعم هناك بعض الجدل المتأخّر في مسألة العباءة أو الشادور بأنواعهما الخليجيّة والإيرانيّة وغيرها، وهذا الجدل لا يقوم على فكرة أنّ العباءة هي الواجب وأنّ أيّ لباسٍ آخر هو لباسٌ غير شرعي، فلا يوجد شيء ثابت في الشريعة الإسلاميّة اسمه العباءة أو الشادور، وهذا ما صرّح به الكثير من الفقهاء، حتى المفضّلين للعباءة نفسها، فلتراجع كلماتهم واستفتاءاتهم.

إنّما النقاش وقع في الفترة المتأخّرة ضمن إطار اللباس الشرعي الأفضل والأكمل للمرأة، وأنّ الإصرار على العباءة هو إصرار على عدم الانزلاق خلف (الموضات) العصرية المفضية في نهاية المطاف إلى التغريب وإلى تلاشي العفّة والحجاب في المجتمع. وإزاء هذه القضيّة ظهر اتجاهان في الوسط الإسلامي:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي مال إليه غير واحدٍ من الفقهاء، حيث كانوا يركّزون في خطابهم العام على أفضليّة العباءة أو الشادور (انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكلبايكاني، مجمع المسائل ١: ٥٦٢؛ والخميني، استفتاءات ٣: ٢٤٨، ٢٤٩، ٣٥٩؛ وبهجت، استفتاءات ٢: ٢٤، و٤: ١٧٥، ١٧٩، ١٨٣؛ والتبريزي، صراط النجاة ٩: ١١٩، و١٠: ٤٣٧؛ ومكارم الشيرازي، أحكام النساء: ١٧٦، وله أيضاً: الفتاوى الجديدة ١: ٤٢؛ وللسيد الخامنئي كلمات وبيانات متعدّدة في

موضوع الشادور الإيراني بوصفه لباساً وطنياً تراثيّاً يعبّر عن هويّة الشعب الإيراني، وتفضيله له على غيره، رغم عدم الإلزام به عنده).

ويرى هذا الفريق ـ ومعه تيار واسع ضمن الحالة الإسلاميّة ـ أنّ الحفاظ على العباءة والدعوة لها حاجة ماسّة في هذا الزمن، ولا أقلّ من مواجهة الدعوات الآتية للتخلّي عن هذا اللباس. وعندما نحلّل كلام هؤلاء العلماء والعاملين الإسلاميّين نجد أنّ ما يبدو من كلمات الكثير منهم ليس كون العباءة السوداء هي اللباس الشرعيّ الوحيد، بحيث لا يجوز أيّ لباس آخر، فهذا شيء لم يثبت في الفقه الإسلامي، وقد صرّح كثير منهم بذلك، بل ما يبدو هو عملية تشخيص مصداقي ميداني للقضيّة من حيث اعتبارهم أنّ العباءة أكثر ستراً وأبعد عن إدخال المجتمع في فضاء غير مضمون أخلاقيّاً وثقافيّاً.

فهذا مثل ما ذهب إليه الشيخ محمد تقي صديقين الإصفهاني (١٤٢٦هـ) في موقفه المعارض للشيخ مرتضى مطهّري، فقد كتب الشيخ مرتضى مطهّري كتابه المشهور في الحجاب، وذهب فيه إلى جواز كشف الوجه والكفّين للمرأة، وقد تعرّض لانتقادات من قبل العديد من الشخصيات التي اعتبرت أنّ ما فعله مطهّري في هذا الكتاب كان دعوةً للفساد وتسهيلاً لتفلّت الأمور.

يرى صديقين أنّ المقصّر في مسألة كشف الوجه والكفين في المجتمع الإيراني كان الرأي الجديد الذي طرحه مطهري في هذا المجال، وكان يبدي صديقين امتعاضه أو انزعاجه من التمجيد الذي كان يقدّمه الإمام الخميني لمطهّري، وقد صنّف الشيخ صديقين بحثاً في الإلزام بستر الوجه والكفين. وكان صديقين رحمه الله يرفض حضور المرأة في الحياة السياسية والإدارية في المجتمع الإيراني، ويرى حرمة مشاورة المرأة ودخولها مجلس الشورى الإسلامي وإلقائها الخطب

والمحاضرات على الرجال في غير موقع وموضع (انظر: عبد الوهاب فراتي، روحانيّت وتجدّد: ٣٠٦ ـ ٣٠٧، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م).

إنّني أعتقد بأنّ القلق الذي كان وما يزال ينتاب هذا الفريق من العلماء، وتفضيلهم العباءة على غيرها، وتشدّد بعضهم في ذلك، توجد له مبرّرات موضوعيّة إلى حدّ كبير، فمبدأ التنبّه والتحذير من الانزلاق في (الموضات) العصرية التي قد توجب التحلّل الأخلاقي ولو على المدى البعيد بحيث يحرّكنا التجّار وأصحاب رؤوس الأموال في هذا الأمر من حيث لا ندري، هو مبدأ صحيح وأكيد، وعلينا أن نكون فَطِنين في الرؤية المستقبليّة للأشياء.

لكنّ المشكلة هنا تكمن في إصدار أحكام عامّة من جهة على مختلف البلاد والعباد والظروف والأحوال، مع أنّ البلدان والأعراف تختلف، وأيضاً في اللغة التي يستخدمها بعضهم في هذا الإطار بحيث يوحي وكأنّ غير هذا اللباس يشي بنقص صاحبته دينيّاً، أو يساعد على وضعها في حصار اجتماعي أو يسعى لخلق تشظٍّ في هذا الإطار، فما دام الأمر حلالاً من الناحية الشرعية أن تلبس المرأة أنواع اللباس الأخرى التي تحوز الشروط الثلاثة المتقدّمة، فلا داعي للتهويل، وعلينا أن نقبل مبدئيّاً بالتحوّلات المجتمعية والعرفيّة العامّة، بل يفترض أن تكون لغتنا هي لغة توجيهية أو تحذيرية تنبيهيّة لخلق وعي عام بضرورة عدم الانزلاق في متاهات في هذا المجال.

ولا موجب ـ كما فعل بعضٌ ـ لربط العباءة السوداء بالسيّدة زينب عليها السلام بما يوحي لجمهور المسلمين بأنّ العباءة السوداء زينبيّة، وكأنّ غير العباءة السوداء هو سلوك غير شريف، فليُنتبه لهذا الأمر؛ حتى لا نوقع الناس في حرج وضيق لو أرادوا أن يفعلوا ما هو حلالٌ لهم في الشرع، فإنّ في التضييق عليهم ـ

ولو اجتماعيّاً ـ ما لا يُستبعد في النظر الصحيح أن يكون فيه إشكالٌ شرعي، فلننتبه لهذا الأمر جيداً، ولنُدِر حركة الدعوة إلى العفاف والفضيلة بإدارة حسنة خالية من الشوائب، بحيث لا نخلط بين الخطاب التوجيهي الإرشادي للناس وبين الخطاب الفقهي القانوني ـ وما في قوّته ـ الذي يملك بُعداً إلزاميّاً وحدوداً صارمة في كثير من الأحيان.

كما أنّ مسألة الإصرار على اللون الأسود في العباءة غالباً هو أمرٌ غير واضح، لاسيما وأنّ مزاج النصوص الدينية ليس مزاج اللون الأسود كما يعرف الجميع، بل ورد ما يذمّ اللون الأسود وأنّه شعار الفراعنة أو شعار العباسيّين، وأنّ الخضرة هي شعار العلويين (ولا أريد أن أدخل فيما يتحدّث به البعض عن آثار نفسية سلبية على المرأة في هذا الموضوع، فهذا يحتاج لإثبات، وإن كان محتملاً).

وبسبب هذا الفضاء الموجود في بعض النصوص هنا وهناك في مباحث الصلاة ومباحث التكفين ومباحث الإحرام وغيرها، بُذلت جهود مؤخّراً لتخريج قضيّة السواد في عزاء الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، حيث إنّ أوّل من طرح مسألة السواد في العزاء الحسيني ـ على ما أذكر ـ هو المحدّث البحراني (١١٨٦هـ)، أي قبل حوالي مائتين وخمسين عاماً فقط، وقبل ذلك لا تكاد تجد من يتكلّم عن تفضيل السواد في العزاء أو غيره إلا نادراً جداً، فلماذا الإصرار على اللون الأسود في العباءة ما دام غير منسجم مع مناخ النصوص التي حثت عموماً على اللون الأبيض وأمثاله؟

وسوف يأتي أنّ بعض العلماء كأنّه مال إلى تغيير اللون في هذا الإطار، ولعلّ مستنده هو هذه القضيّة وما فيها من نصوص. ولن نبحث أو نبتّ الآن في موضوع الألوان واللون الأسود، بل نتركه لمناسبة أخرى، وإنّما أحببت الإشارة فقط.

إذن، نحن نوافق على المبدأ، ونختلف مع بعض أنصار هذا الفريق تارةً في اللغة والأسلوب، وثانية في التعميم من دون أخذ الاختلافات العرفية والمجتمعيّة بين البلدان بعين الاعتبار، لاسيما لمن يعيش في الغرب وفي بلاد غير المسلمين، وثالثة بضرورة التمييز بين الخطاب القانوني والخطاب التوجيهي التوعوي الإرشادي، فهذا التمييز هو الذي فعله الفقهاء المشار إليهم أعلاه، حيث كانت نصوصهم واضحة في شرعيّة غير العباءة، وإن كانت العباءة أكمل وأستر وأفضل.

والموجود في بعض الحوارات التي أجريت مع السيدة نعيمة إشراقي ـ حفيدة الإمام الخميني ـ والمنشورة على المواقع الالكترونيّة أنّها تنقل أنّ الإمام الخميني كان لا يعلّق أبداً على لباسها (المانتو)، ولم يكن يتدخّل في هذا الموضوع ما دام لباسها شرعيّاً، رغم أنّه كان يراها ويعلم بنوعيّة ملابسها.

ولابد أن أشير أيضاً إلى أنّ مسألة لباس المرأة ما دام شرعيّاً من الناحية الفقهيّة فلا يحقّ للزوج ولا للأب شرعاً الإلزام بنوع خاص من اللباس ما لم تكن هناك حالة استثنائيّة لها ظرفها الخاص، بل خيار اللباس بيد المرأة نفسها ما دام شاملاً للشروط الشرعيّة، وقد ألمح إلى ذلك بعض المراجع أيضاً، فإذا كان الوالد أو الوالدة أو الإخوة أو الزوج راغبين بنوع خاص من اللباس، فإنّ الطريق المتعيّن أمامهم هو الحوار والإقناع في هذا المجال، ما دام الطرف الآخر بالغاً عاقلاً يتحمّل مسؤوليّته الشرعيّة ويلتزم بحدوده الدينية.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي حاول أن يخفّف من ضغط الدعوة والإصرار على قضيّة العباءة بأنواعها، وأن يدعو إلى التعامل بدقّة مع هذا الموضوع، إنّه يرى أنّ من يريد أن يختار العباءة فهذا خياره، وربما حسّنّا اختياره هذا، لكن

ينبغي النظر إلى هذا الموضوع من زاوية التحوّلات المجتمعيّة الكبرى التي حصلت خلال العقود الأخيرة، وهذا يعني أنّه لابدّ أن يكون خطابنا العام (وليس الخطاب لبعض النخب المتهيّئة للموضوع) هو خطاب المطالبة بالحجاب بحدّه الأدنى المقبول في الشرع، كما يرى الشيخ محمّد رضا زائري حفظه الله، والذي صنّف غير كتاب في هذا المجال يتعلّق بأزمة الحجاب في المجتمع الإسلامي المعاصر.

إنّ مطالبة عموم المجتمع ـ وليس خصوص النخبة المتديّنة جدّاً والمتقبّلة لموضوع العباءة ـ بأعلى مستوى للحجاب هو خطأ من وجهة نظر زائري، فكثير من المؤسّسات التابعة للمتديّنين تتجه إلى التشدّد في أمر الشادور بالنسبة لموظّفيها (انظر: زائري، حجاب با حجاب: ٩٢ ـ ٩٣، نشر آرما، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م).

إنّ فكرة الشيخ زائري هي فكرة مهمّة ينبغي التنبّه لها في تنويع خطابنا، ففي المراقد المطهّرة في إيران مثلاً، هناك إصرار على منع النساء من الدخول بدون الشادور، حتى لو كنّ يرتدين اللباس الشرعي تماماً، رغم أنّ الشادور الإيراني يمكن أن يتمّ ارتداؤه بطريقة يكشف فيها بعض ما يحرم كشفه، ومن يعرف الشادور الإيراني يعرف هذا الأمر، كما سيأتي حديث العلامة الطهراني نفسه عن ذلك.

ويدافع السيد البهشتي رحمه الله في بعض حواراته عن المانتو وأمثاله، فيراه لباساً شرعيّاً وأنّ أسرته كانت ترتديه طيلة فترة إقامته في ألمانيا، وأنّ أحداً من المراجع ـ بمن فيهم السيد البروجردي ـ لم يعترض عليه في هذا المجال، بل إنّ البهشتي يرى عدم الحاجة لكون اللباس فضفاضاً للغاية وبطريقة عجيبة، بل

يكفي أن لا يكون هذا اللباس موجباً لتجسّم ما تحته بحيث يُظهر مفاتن المرأة في العادة (انظر: محمد الحسيني البهشتي، سخنراني ها ومصاحبه هاي آيت الله شهيد دكتر سيد محمد حسيني بهشتي ١: ١٥٢ ـ ١٥٣، تدوين: محمد رضا سرابندي، مركز اسناد انقلاب اسلامي، ٢٠٠٧م).

وقد كان للشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني مواقف معروفة في قضيّة تنظيم مسألة الحجاب في إيران في ضوء موضوع المانتو وأمثاله، سبق أن أثارها في كلماته وبعض خطب الجمعة مطلع التسعينيّات من القرن الماضي، وقد أثارت بعض ردود الأفعال في حينه.

ويعترض العلامة السيد محمد حسين الطهراني رحمه الله ـ في مجموعة مقترحاته التي كان يعتزم تقديمها للإمام الخميني ـ على الشادور الإيراني الذي يراه مربكاً لحركة المرأة، وموجباً لكشف جسدها في أيّ وقت؛ نظراً لكونه مفتوحاً من الأمام، الأمر الذي يربك حركتها ويعطّل يديها من خلال التحكّم بالشادور، ويقترح لباساً أكثر انضباطاً، ويرى أنّ المتعارف في اللون هو الكحلي أو الرمادي، ولا يبدو لديه التحمّس للون الأسود، حيث لا يشير إليه (انظر: الطهراني، وظيفة الفرد المسلم في إحياء حكومة الإسلام: ١٢٤ ـ ١٢٥).

أكتفي بهذا القدر، وفي المسألة مجال للكلام أكثر ولكن لا أريد الإطالة، وأعتقد بأنّ وجهة نظر الفريق الثاني لو ضممناها إلى مبدأ التحفّظ الذي عند الفريق الأوّل ـ وبالتأكيد يوافق عليه أيضاً الفريق الثاني ـ سيُنتج رؤية أفضل لهذا الموضوع، على أن نأخذ بعين الاعتبار النقاط التي أشرنا إليها في إدارة هذا النوع من الملفّات، وأن يكون تركيزنا على العفاف قلباً وقالباً وظاهراً وباطناً معاً، لنبني مجتمعاً عفيفاً صالحاً يحمل القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية والروحيّة

السامية إن شاء الله.

٧٧٦ . هل يحرم حقّاً لبس الذهب المحلّق كالأساور والخاتم؟

السؤال: ما حكم لبس الذهب المحلَّق للنساء، والذي يكون شكله دائريّاً، فهناك بعض الأشخاص يحرّمون لبسه على النساء كالذبلة أو الأساور المحلّقة، وكلّ شيء ذهب شكله دائري؟ ما هو الحكم؟

● لعلّه يمكن القول بأنّه قد أطبق علماء الإسلام بمذاهبهم منذ العصر الأوّل على جواز لبس الذهب للنساء مطلقاً، بلا فرق بين المحلَّق منه كالخاتم والأساور ونحو ذلك وغيره، مستندين في ذلك للكثير من المعطيات والنصوص القرآنية والحديثية والتاريخيّة التي وإن أمكن النقاش في بعضها، لكنّ الكثير منها جيّد.

وقد خالف في هذه المسألة مؤخّراً الشيخ محمّد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ)، فذهب إلى تخصيص حلّية الذهب للنساء بما إذا لم يكن محلّقاً مطوَّقاً، وإلا فهو حرام، ونَسَبَ ذلك لبعض السلف، وقد أودع ذلك في رسالته (آداب الزفاف في السنّة المطهّرة)، وبيّن القول فيه، كما أشار لذلك في كتابه (تمام المنّة في التعليق على فقه السنّة: ٢٦٣).

وقد كُتبت وقيلت ردودٌ كثيرة من مختلف علماء المسلمين على هذا القول للشيخ الألباني، وصدرت فتاوى لكثير من فقهاءِ ولجانِ إفتاء المسلمين تخالف فتواه هذه، وشُكّك في نسبة هذا القول (أي التفصيل بين المحلَّق وغيره) لأحدٍ من السلف إطلاقاً، بل نُسب إلى الشيخ الألباني تراجعه عن قوله هذا، ثم نَفَى هذا التراجع ونَسَبَه إلى الكذب والافتراء عليه.

وممّن كتب في الردّ الشيخ إسماعيل الأنصاري، والشيخ مصطفى العدوي

صاحب الرسالة/ الكتاب (المؤنّق في إباحة تحلّي النساء بالذهب المحلّق وغير المحلّق، مكتبة الطرفين، السعوديّة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م) وغيرهما.

ومستند الشيخ الألباني عدد محدودٌ جداً من الأحاديث، قد لا يزيد عن أصابع اليد الواحدة، والتي اعتقد بصحّتها، وهي واردة في مصادر أهل السنّة الحديثية، وبعضها كخبر أبي هريرة لا يحرز أنّه يتحدّث عن النساء، بل من القريب جداً أنّه يتحدّث عن الرجال أو الصبيان ـ ولبسُ الذهب للرجال حرامٌ عند جمهور المسلمين ـ وبعضها تمّت المناقشة في أسانيده من غير جهة، وهذه الروايات القليلة العدد التي يُناقَش في أسانيد بعضها، وقد يحتمل بعضها وجوهاً في الدلالة، لا تنهض لمواجهة الأدلّة العامّة المجوّزة للبس الذهب للنساء عموماً.

بل ما يشكّكنا في استنتاج الشيخ الألباني أنّه لو كان لُبس الذهب المحلّق للنساء حراماً لأحدث ذلك تغيّراً كبيراً في العادات والتقاليد وشكل لبس النساء للذهب، وهي قضيّة عامّة البلوى شديدة الحساسيّة بالنسبة للمرأة عامّة، ولكَثُرَت الأسئلة في ذلك، ولتداول الصحابة والتابعون هذه التساؤلات من كلّ شخص جديد دخل في الإسلام بعد ذلك، ولرُويت في ذلك أسئلة وجّهتها النسوة للرسول أو لأحد من الصحابة أو أهل البيت النبوي، ولاعترض الصحابة والتابعون وأهل البيت وأصحابهم على ظاهرة انتشار لُبس الذهب المحلّق للنساء في عصرهم ممّا هو شائع ذائع إلى يومنا هذا، ومع ذلك لا نجد عيناً ولا أثراً لمثل هذه التساؤلات أو الخلافات أو المناقشات أو الاعتراضات أو الإلماحات لهذه القضيّة لا في العصر النبوي ولا بعده، ولم يُشر إليها أهل البيت النبوي ولا صحابة الرسول، بل في روايات أهل البيت نصوص واضحة في مفروغيّة جواز مثل لبس الخاتم للنساء، ونصوص التحريم التي استند إليها

الشيخ الألباني بعضها ضيّق الدائرة في حوار داخلي بين رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

فالصحيح ما ذهب إليه جمهور علماء الإسلام من القول بحليّة الذهب للنساء مطلقاً شرط عدم إبدائه للأجنبي في حال كونه زينة وتبرّجاً أو موجباً للشهوة والريبة نوعاً.

٧٧٧ ـ حكم ما يؤخذ من شخص يوجد في ماله حلال وحرام معاً

السؤال: ١ ـ لو اشترى شخص من سوبرماركت طعاماً أو أيّ شيء آخر، وهو يعلم أنّ صاحب المحلّ يبيع الخمر أو لحم الخنزير أو أيّ شيء حرام آخر، وكذلك لو تعامل شخص مع شخص آخر، وكان الطرف الآخر يتاجر بالمحرّمات، فلو اشترى منه شيئاً ثم أرجع له المال الباقي، هل يكون الباقي حراماً أو لا؟ وهل يجب فيه الخمس فوراً أو لا؟

٢ ـ أنا بدأت منذ مدّة قصيرة جدّاً أعمل مديراً لثانويّة أهليّة (خاصّة)، مالكُها يتعامل بالربا (علمت ذلك بعد التعيين للعمل)، فهل عملي مقبول شرعاً؟ وهل الراتب الذي أتقاضاه حلالٌ أو حرام؟

● المعروف بين كثير من الفقهاء المتأخّرين والمراجع المعاصرين هو أنّه لو تعامل شخص مع آخر، وكان في مال الطرف الآخر ما هو حلالٌ وحرام معاً، ففي هذه الحال يجوز له أخذ ما يعطيه إيّاه في مثل ما فرضتموه في السؤال، ما لم يعلم أنّ هذا المال الذي أخذه هو بعينه حرام.. ويكون له حلالاً ولا يجب عليه تخميسه في تلك اللحظة.

وعادةً ما تُبحث بعض جوانب هذه المسألة في الفقه تحت عنوان (جوائز

السلطان) أو (جوائز الظالم) ونحو ذلك، وقد تطرح القضيّة في بحث جوائز البنك، ويتحدّثون عن أنّ الظالم يوجد في ماله ما هو حلال وما هو حرام، ثم يعطيك شيئاً ممّا عنده، فإذا لم تعلم أنّ المال الذي أعطاك إيّاه هو من ماله الحلال أو من أمواله الحرام، فإنّه يجوز لك الأخذ رغم العلم الإجمالي بوجود الحرام في ماله.

ولهم في تحليل هذا المال تخريجات متعدّدة، منها جريان الأصول المؤمّنة في المال المأخوذ؛ إذ لا تعارضها الأصول المؤمّنة في المال المتبقي عند الطرف الآخر، إمّا لخروجه عن محلّ الابتلاء فلا معنى لجريان الأصول فيه أو لغير ذلك. وبعضهم يُجري قاعدة اليد في المال المأخوذ من الطرف الآخر.

نعم، إذا كان المال الحرام قد جاءت حرمته من كونه مغصوباً، فهذا فيه كلامٌ آخر، أمّا إذا جاء من سائر أسباب الحرمة غير الغصب، فإنّ المعروف بينهم هو الحليّة في مثل الحالات المشار إليها في السؤال. هذه خلاصة ما يُعرف بين الفقهاء في هذه المسألة، وهي مطروحة أيضاً في الفقه السنّي، ويذهب كثيرون أيضاً فيه إلى هذا الحكم.

وبناءً عليه، فوظيفة مدير مدرسة أهليّة عند شخص أو أشخاص يوجد في مالهم الحرام، مع وجود الحلال في مالهم، ليست محرّمةً في نفسها، كما أنّ المال الذي يتقاضاه المدير حلالٌ بالنسبة إليه، ما دام عين المال الذي يأخذه المدير من أصحاب المدرسة لا يُعلم حرمته بذاته.

أمّا نفس الشخص الذي في ماله الحلال والحرام فهو الذي يجب عليه القيام بتطهير ماله من الحرام، وهو المطالب بالخمس على تفصيل في مسألة الخمس في المال المختلط بالحرام، والتي تراجع في كتاب الخمس من الفقه الإسلامي.

٧٧٨ . متى بدأ التقليد؟ وكيف نشأ؟

السؤال: متى بدأ التقليد؟ وكيف نشأ؟

● تحدّثنا غير مرّة عن هذا الموضوع، وفي رأيي فإنّ التقليد نشأ ـ من حيث المبدأ ـ مع الإنسان، وأنت تجده في الديانات المختلفة، فيرجعون إلى رجال الدين في أخذ الدين منهم، وهذا شيء طبيعي جداً، وعلينا أن لا نخلط بين مبدأ التقليد وبين الشكل الزمني الذي نراه اليوم للتقليد، فالمبدأ حالة طبيعيّة نراها في المسلمين الذين كانوا يرجعون إلى أهل البيت والصحابة بعد وفاة النبي؛ ليسألوهم عن الدين، ويرجعون إلى التابعين وإلى العلماء اللاحقين في كلّ عصر ومصر.

إنّما معركة الرأي في التقليد تظهر في بعض جوانبه، وأبرزها باختصارٍ شديد:

١ ـ هل التقليد اتّباع للعالم الديني ولو لم يحصل لك قناعة أو اطمئنان بقوله أم أنّه خاص بحالة ما إذا سَكَنْتَ ـ رغم كونك غير متخصّص ـ إلى قوله؟ هذه مسألة مهمّة جداً وفيها بحث وكلام، فهل السيرة العقلائيّة تدفع الجاهل إلى العالم حتى لو لم يحصل للجاهل وثوق واطمئنان بقول العالم بحيث بقي متذبذباً قلقاً من رأيه؟ فلو حصل له ارتياب من قول الطبيب بحيث لم يطمئن إلى تشخيصه للمرض أو للعلاج فهل يكون مذموماً لو لم يتبعه أو لا؟

٢ ـ مركزيّة التقليد، بمعنى وجود مرجعيّة دينية تمثل قطب ومركز دائرة حركة المكلّفين، وهذه المركزيّة تقوم على مبدأين:

أ ـ لزوم تقليد الحيّ من العلماء.

ب ـ لزوم تقليد الأعلم من الأحياء.

٣ ـ سعة دائرة المركزيّة بتوسعة صلاحيات المقلَّد، وهي تعني امتلاكه سلطة

استثنائيّة تقوم على عناصر مجتمعة أو بعضها وأبرزها:

أ ـ ولاية الفقيه العامّة أو الحقّ الحصري في الإدارة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والأمنيّة للمجتمع الإسلامي.

ب ـ الحقّ الحصري في الولاية أو أخذ الحقوق الشرعيّة ونحوها (الأخماس، ومجهول المالك، والأوقاف العامّة، وأموال القصّر والغائبين و..).

إنّ التقليد بمعناه الأوّلي العام ظاهرة قديمة جداً، أمّا التقليد بمعناه الثاني المركزي، فهو ظاهرة متأخّرة على مستوى الواقع الديني، وغالباً ما نجد اشتدادها منذ عصر الشهيد الأوّل في القرن الثامن الهجري، لتأخذ منحى جديداً مع تجربة المحقق الكركي في القرن العاشر من خلال منصبه في الدولة الصفويّة، ليكون منصب شيخ الإسلام في هذه الدولة تكريساً لمركزيّة كبيرة علمية عند الشيعة، وقد لا نجد قبل ذلك ما نراه اليوم من نظام التقليد والمركزيّة بالطريقة المعاصرة.

وقد سبق أن بحثنا في جواب عن سؤال سابق حول تسليم الخمس للمرجعية الدينية، وقلنا بأنّ هذا الرأي لا يعرفه المسلمون ولا الشيعة قبل ثلاثة قرون، وهذا يؤكّد أنّ نسبة المركزيّة وحجم الصلاحيات لم يكن بالشكل الذي تسير عليه الأمور اليوم، بل قد حارب بعض الإخباريين كثيراً (في العصر الصفوي وبعده) هذا النظام المركزي في التقليد، واعتبروه استنساخاً للتجربة السنّية وتقليصاً لمرجعيّة أهل البيت في حياة المسلم الذي يجب عليه أن يرجع دوماً إلى النصوص الواردة عنهم عليهم السلام، لا أن يعيش حياته مع نصوص العلماء والمراجع.

ولكن المهم هنا هو البحث في أدلّة الفقهاء في هذا النظام المركزي، فلعلّها

تكون صحيحة وقد لا تكون كذلك، ومن هنا يبحثون إلى اليوم في ولاية الفقيه العامّة، ويبحثون في مسألة تقليد الميت ومسألة الأعلميّة، ومسألة إرجاع الحقوق الشرعيّة إلى المرجع الديني وغير ذلك، فمن اختار هذه النظريّات فله العمل بها، ومن لم يخترها جميعاً عمل بما توصّل إليه وعاد إلى الأصل الأوّلي لمسألة التقليد بشكله غير المركزي.

وما أريد أن أؤكّد عليه هو أنّ وجود مشكلة مع مسألة الخمس أو ولاية الفقيه أو الأعلميّة أو نحو ذلك لا يسمح ـ لمن يرى هذه المشكلة ـ بإبطال مبدأ الرجوع إلى علماء الدين في القضايا الدينية بشكلٍ من أشكال الرجوع، فعلينا عدم الخلط بين الأمور وتحديد مركز الاختلاف.

٧٧٩ . مسألة طهارة الإنسان

السؤال: ما هو حكم الكافر غير الكتابي؟ هل هو نجس أو طاهر؟ وإذا كان نجساً فما هو رأي السيد الخامنئي؟ وإذا كان رأيه نجاسة الكافر، فهل رأيه فيه تبعيض، أعني هل أستطيع تقليد غيره في هذه المسألة؟

● يذهب مشهور فقهاء الإماميّة ـ على العكس تماماً من مشهور فقهاء غيرهم ـ إلى القول بنجاسة الكافر غير الكتابي مثل البوذيّين والملحدين وغيرهم، وبعضهم كأنّ لديه تريّثاً وتوقّفاً في ثبوت النجاسة فاحتاط فيه وجوباً ـ ولم يُفتِ ـ مثل السيد محمد باقر الصدر والسيد محمد سعيد الحكيم والشيخ حسين علي المنتظري والسيد كاظم الحائري والسيد محمود الهاشمي.

بل يرى الشيخ المنتظري أنّ مسألة نجاسة الكافر مسألة سياسيّة وليست تعبّدية بالمعنى المعروف اليوم، والهدف منها رسم معالم تمايز ومفاصلة بين

المسلمين والكافرين. وقد فصّل الشيخ يوسف الصانعي بين الكافر القاصر والمقصّر، فحكم بنجاسة المقصّر وأفتى بطهارة القاصر.

كما أفتى بطهارة الكفّار جميعاً ومطلقاً (نظريّة طهارة الإنسان) غير واحد من العلماء المتأخّرين مثل السيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمد جواد الغروي الإصفهاني، والشيخ الصادقي الطهراني رحمهم الله، وينقل الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي عن الميرزا هاشم الآملي قوله بطهارة كلّ البشر. ومن الأحياء الذين يقولون بالطهارة المرجع الشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي، والسيد محمّد محسن الحسيني الطهراني، والشيخ أحمد عابديني، والسيد أبو الحسن نوّاب، والمرجع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بحسب ما يظهر من تعليقته على العروة الوثقى، وإن كان ظاهر كلامه في توضيح المسائل هو الاحتياط الوجوبي، لكنّ فتواه بالطهارة قد اشتهرت، وتعليقته على العروة متأخّرة زمناً على رسالة توضيح المسائل، فإذا ثبتت فتواه بالطهارة فيمكن الرجوع إليه لو كان مرجع تقليدك يرى المسألة احتياطيّةً، وكنت تعتقد بكون الشيخ مكارم أو الشيخ الجناتي مثلاً هو الأعلم بعد مرجعك بناءً على نظرية تقليد الأعلم، لكن لم يظهر لي أنّ السيد علي الخامنئي حفظه الله يبني المسألة في غير الكتابي على الاحتياط، ولعلّ له رأياً متأخّراً يرى فيه ذلك، فيستحسن مراجعة مكتبه الفقهي في هذا المجال، والله العالم.

ولابدّ لي أن أشير إلى أنّ مسألة طهارة الكتابي ومسألة طهارة الإنسان، تعدّان من المسائل الفقهيّة التي تعطي الإنسان درساً عمليّاً في عدم مواجهة أيّ فكرة مخالفة للمشهور أو الإجماع بطريقة الرفض السريع أو بطريقة الانكماش النفسي، وهي تكشف عن أنّ الأفكار التي تخالف المشهور أو الإجماع يمكن أن تصبح

هي المشهور، فيما يغدو غيرها رأياً شاذّاً في يوم من الأيّام، كما غدا الحال مع مسألة طهارة الكتابي اليوم، وهذه هي حقيقة البحوث العلميّة التي قد تقبل التطوّر والتجديد والتبدّل في وجهات النظر، تماماً كما هي الحال في العلوم الطبيعية والإنسانيّة التي نجد فيها الكثير من التعديل كلّ يوم، وتصحيح الأفكار وتطويرها، دون أن يؤدّي ذلك إلى فقدان الثقة بها، فعلينا احترام هذا الأمر، فقبل سبعين سنة تكاد لا تجد أحداً يفتي بالطهارة، أمّا اليوم فقد تحوّل القول بالطهارة ـ لاسيما في أهل الكتاب ـ إلى وجهة نظر حاضرة أو معتمدة يصعب المرور عليها بسهولة. ولعلّ للسيد محمّد باقر الصدر في مسألة طهارة الإنسان، وللسيد محسن الحكيم في مسألة طهارة الكتابي، أكبر الأثر في بدايات هذا التحوّل في هذه القضيّة الحسّاسة.

ولعلّ كتابة رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه في مجال رصد النظريّات والآراء الفقهية والأصوليّة التي تحوّلت من مشهور إلى مشهور معاكس، يمكن أن تنفع الكثيرين في هذا المجال، وتكشف عن واقع وتجربة اجتهاديّة جميلة على بعض الصعد.

٧٨٠ . تعريف النصب والناصبي، وبيان حكمهما

السؤال: ما هو المقصود من النواصب؟ وما هو العداء الذي ينصبونه لأهل البيت عليهم السلام؟ وما هو حكم الشرع فيهم من جهة هل أنّهم مسلمون أو لا؟ وكذلك نجاستهم؟

● مصطلح النصب والنواصب ليس مصطلحاً شيعيّاً أو إماميّاً فقط، بل هو مصطلح إسلامي عرفه جمهور علماء الإسلام عبر التاريخ، ولكنّ دراسة هذا

المفهوم وآثاره الفقهيّة لعلّها كانت واسعةً بشكل أبرز بين الشيعة، وسأشرح ما يتعلّق بسؤالكم ضمن محورين:

المحور الأوّل: معنى النصب والنواصب

اختلف الفقهاء في معنى النصب والنواصب، وذلك على خطوط ثلاثة أساسيّة:

الخطّ الأوّل: في تحديد الطرف الآخر الذي يتمّ العداء معه، وهنا يوجد رأيان بارزان:

الرأي الأوّل: وهو الرأي الذي يرى أنّ الناصبي هو الذي يعادي أهل البيت أنفسهم، فبدل أن يُبدي المودّة ويكنّ المحبّة لهم، فهو يُظهر العداء ويُبطن البغض لهم، وهذا الرأي يجعل طرف المعاداة هم أشخاص أهل البيت، فالناصبي يعادي عليّاً بشخصه، ويعادي الحسن والحسين وزين العابدين وفاطمة و..

وهنا، لا يقصد الإماميّة من معاداة أهل البيت سوى مفهومهم الخاصّ لأهل البيت، وهم النبي والسيدة الزهراء والأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام، لا غير، بينما يرى كثير من الشيعة غير الإماميّة وجمع من أهل السنّة أنّ أهل البيت إمّا هم مجرّد القرابة القريبة منه والتي كانت في زمنه أو ما يقارب زمنه مع نسائه وزوجاته، أو هم مطلق ذريّة النبيّ أو العلماء من ذريّته بوصفهم ذريّة النبيّ.

ولهذا يحسب بعض الباحثين المعاصرين الشيعةَ الإماميّة على النواصب؛ لأنّهم يعادون بعض ذريّة النبيّ ممّن خالفوا الأئمّة الإثني عشر، وقد جرت بيني وبين بعض الباحثين المحبّين لأهل البيت من أهل السنّة مناقشة شخصيّة في هذا الموضوع، وكان مصرّاً على هذا الرأي.

كما قد نجد كلاماً هنا في أنّ معاداة أهل البيت هل يُقصد منها خصوص

معاداة جميعهم، أو أنّ الأمر يشمل معاداة أيّ واحدٍ منهم، فلو عادى الحسين بن علي دون غيره فهل هو ناصبي أو لا؟ والمعروف هو الشمول؛ لأنّ حكمهم واحد، وإن كان المقدار المتيقّن في كلماتهم هو من عادى عليّاً أو عادى مجموع أهل البيت.

وعندما نقول كلمة (معاداة)، فنحن لا نقصد إنكار فضيلة أو التشكيك بمنصب لأهل البيت منحهم الله إيّاه، فهذا لا علاقة له بمفهوم المعاداة عند جمهور العلماء، نعم يوجد رأي أثار جدلاً كبيراً وطرحه بعض علماء الإخباريّة من الإماميّة، ومن أبرزهم الشيخ يوسف البحراني رحمه الله (١١٨٦هـ)، وينسب لغيرهم من العلماء أيضاً، ويذهب إلى انطباق عنوان النصب على جميع المخالفين للإماميّة على الإطلاق، عدا قليل من المستضعفين منهم، وأنّ كلّ من قال بتقدّم أحدٍ على الإمام عليّ فهو ناصبي، ويوجد كلام كثير في تفسير مراد هؤلاء العلماء فيما قالوه.

وقد حاول بعض علماء الإخباريّة إثبات أنّ مشهور متقدّمي الشيعة كان على تفسير الناصبي بهذا المعنى الذي يعدّ من أوسع المعاني التي طرحت في التراث الإماميّ، وقد تعرّضت هذه النظريّة لنقد واسع جداً من قبل أغلب العلماء الذين أتوا بعد عصر البحراني، ولهذا انعقد الاتفاق تقريباً على طهارة المخالفين مطلقاً عند العلماء مستثنين منهم النواصب، ولم تتمّ الموافقة على الاستدلال بنجاسة الناصبي على نجاسة مطلق المخالف، بل تمّ التمييز بينهما.

الرأي الثاني: وهو الرأي الذي يقول بأنّ الناصبي هو الأعم من الذي يُبدي العداوة لأهل البيت أو لشيعتهم من حيث هم شيعة لأهل البيت ومتبعون لهم، فهذا الشخص يعادي الشيعة؛ لأنّهم شيعة أهل البيت، ويحارب أتباع عليّ وآل

علي؛ لأنّهم يشايعون علياً وآل عليّ.

ومن الواضح أنّ الرأي الثاني أوسع دائرة ـ على مستوى الواقع الخارجي ـ من الرأي الأوّل، فمن يعادي شخص الإمام عليّ هم أقلّ بطبيعة الحال ممّن يعاديه أو يعادي شيعته من حيث اتّباعهم له، ولهذا يقلّ عدد النواصب على الرأي الأوّل، ويزداد نسبيّاً على الرأي الثاني، وهناك من يرى أنّ كلّ من يعادي الشيعة لتشيّعهم فهو في واقع حاله يعادي أهل البيت أنفسهم وإن لم يُظهر ذلك، وهو ما تفيده بعض الروايات أيضاً، ويعدّ هذا الرأي جسراً للإخباريين الذي وسّعوا مفهوم النصب، حيث يقولون بأنّ كلّ المخالفين يعادون الشيعة، وعليه فهم نواصب.

وعلى هذا الخطّ، فأغلب العلماء المتأخّرين والمعاصرين يميلون إلى الرأي الأوّل هنا، وهو أنّ الناصبي من يعادي أهل البيت لا مطلق من يعادي ولو شيعتهم دون أن يعادي أهل البيت أنفسهم.

الخطّ الثاني: في تحديد نمط العداوة ونوعها، وهنا ظهر فريقان أساسيّان أيضاً:

الفريق الأوّل: وهم الذين قالوا بأنّ النصب هو المعاداة تديّناً، بمعنى أنّ هذا الشخص يقوم بمعاداة أهل البيت مثلاً معتقداً أنّ ذلك شريعة دينيّة وأمر ديني مطلوب منه، فهو يدين الله بمعاداتهم، ويتعبّده ببغضهم، وعندما نقول: (معاداة) فنحن لا نقصد إنكار فضيلة أو التشكيك بمنصب لأهل البيت منحهم الله إيّاه، فهذا لا علاقة له بمفهوم المعاداة لهم عليهم السلام، فقد لا تؤمن بفضيلة ثبتت لأهل البيت، لكنّك تحبّهم وتودّهم وتعترف لهم بالمنزلة عند الله، فلا ينبغي الخلط بين الأمور هنا.

وهذا المعنى للمعاداة إذا ربطناه بالرأي الأوّل المتقدّم، فسيصبح عدد النواصب قليلاً جدّاً، وسنكتشف أنّ النواصب جماعة دينيّة ظهرت في العصر الأموي والعباسي، وكانت ترى أنّ الله يتعبّد الخلق ببغض علي وآل عليّ، تماماً كما يرى بعض الشيعة من أنّ الله تعبّدهم ببغض بعض الصحابة، وأنّ هذا أمر ديني، بل بعضهم يراه شأناً اعتقاديّاً.

وبناءً على وجهة نظر هذا الفريق، ستكون العداوات التي تقع بين أهل البيت وخصومهم نتيجة تنافس سلطوي أو حسد أو مصالح دنيويّة، مغايرة لمفهوم النصب الشرعي الذي تترتّب عليه آثار شرعيّة، فلو حارب طلحة والزبير عليّاً فهذا وإن كان مخالفاً للشرع، لكنّه لا يعبّر عن نصب العداء لعليّ تديّناً بالضرورة، إذا انطلق من مجرّد مصالح شخصيّة ورغبة في الوصول إلى السلطة، ولهذا ذهب كثيرون ـ مثل الإمام الخميني والشيخ حسين الحلي والشيخ فاضل اللنكراني والسيد موسى الشبيري الزنجاني ـ إلى نفي عنوان النصب الذي تترتب عليه آثار شرعيّة عن كثير من المعارضين لأهل البيت في زمانهم نتيجة انطلاق معاداتهم من عناصر دنيويّة وليس من اعتقاد دينيّ، على خلاف الجماعات التي عرفت في العصر الأموي والعبّاسي والتي كانت ترى معاداة أهل البيت شريعةً من شرائع الله سبحانه.

الفريق الثاني: وهم الذين يرون أنّ مفهوم النصب أعم من المعاداة المنطلقة من دافع ديني وتلك المنطلقة من دوافع أخر ولو كانت دنيويّة، فإنّ النصوص مطلقة وينبغي الأخذ بإطلاقها، وبهذا يدخل كلّ الذين عادوا أهل البيت عبر التاريخ ـ ولو لمصالح دنيويّة وسلطويّة ـ في مفهوم النصب، وتترتّب عليهم أحكام النواصب.

الخطّ الثالث: في تحديد العداوة بين الحالة القلبيّة والحالة الإبرازيّة، وهنا يلاحظ وجود من طرح التمييز التالي:

أ ـ إنّ الناصبي هو الذي يبغض ويعادي بوصف ذلك حالة قلبيّة، سواء أعلن ذلك وأشهره، بحيث صار يعرف به، أو لا، فلو علمنا أنّه ناصبي ولكنّه كان ساكتاً بالإجمال العام فهو ناصبي تترتّب عليه أحكام النواصب.

ب ـ إنّ الناصبي ليس مطلق من عادى أهل البيت النبوي، بل لابدّ فيه من أن يكون مبرزاً ذلك ومعلناً لنصبه وعدائه لهم، وإلا سمّي منافقاً بحسب تعبير الوحيد البهبهاني؛ لأنّ عنوان النصب عندهم يتضمّن الإعلان والإشهار، وإلا لم تترتّب عليه أحكام الناصبي، وهذا ما ذهب إليه كثير من الفقهاء ـ بل لعلّه المشهور ـ ومنهم الشهيد الثاني والسيد الخميني والسيد الكلبايكاني والسيد السيستاني والشيخ الصافي الكلبايكاني وغيرهم، ولعلّه يظهر أيضاً من بعض فتاوى الشيخ جواد التبريزي رحمه الله.

ووفقاً لهذا كلّه يرى بعضهم أنّ المقدار الأبرز للنواصب في التاريخ هم الخوارج الذي أعلنوا معاداتهم لعليّ عليه السلام تديّناً واعتقاداً، وإن كان الفقهاء كثيراً ما يميّزون في الفقه بين عنوان الخارجي والناصبي.

المحور الثاني: حكم النواصب من الناحية الشرعيّة

في هذا المحور يوجد مدخلان أساسيّان لتحديد الموقف من النواصب، وهما:

المدخل الأوّل: وهو مدخل الكفر، فقد وقع بحث بين الفقهاء في أنّ النصب هل هو كفر، فيكون الناصبي كافراً وخارجاً من ملّة الإسلام أساساً، ومن ثمّ نطبّق عليه أحكام الكافر أو لا؟ فإذا قلنا هو كافر ترتّبت عليه أحكام الكافر في كلّ شيء إلا ما خرج بالدليل، ولو قلنا بنجاسة الكافر فسيكون الناصبي نجساً

بشكل تلقائي.

وفي هذا السياق، ذُكر موضوع أساسي ومفصلي لإثبات كفر النواصب، وهو أنّ الناصبي منكر لضرورة من الضروريّات الدينيّة، وهي حبّ أهل البيت ومودّتهم. ومنكرُ الضروري كافرٌ، وهذا معناه كفر الناصبي، وخروجه من الإسلام.

وقد تعرّض هذا المدخل للموضوع لمناقشات متعدّدة، لا أقلّ من حيث إنكار جمهور المتأخّرين من العلماء فكرة كفر منكر الضروري، إذا لم يلزم من إنكاره تكذيب النبيّ في رسالته، والمفروض أنّ الناصبي يعتقد أنّه يعمل بأمر النبيّ في معاداته لأهل البيت، فضلاً عن الناصبي الذي ينصب العداء لسبب دنيوي، فهو لا يلتفت أساساً لقضيّة محبّة أهل البيت من ناحية عقديّة، نعم هو يعصيها من ناحية عمليّة، وهذا ليس بكفر.

ومن هنا، ذهب كثير من العلماء المتأخّرين الذين اعتبروا المعيار في الإسلام هو الشهادتين، إلى كون النواصب مسلمين وليسوا بكافرين، غاية الأمر أنّه لا يمنع أن تترتب عليهم بعض الأحكام إذا دلّ الدليل عليها.

المدخل الثاني: النصوص الخاصّة الواردة في النواصب، والتي تثبت نجاستهم وغير ذلك من الأحكام المتعلّقة بنفوسهم وأموالهم، وهنا يقال بأنّنا نحكم بنجاسة الناصبي مع حكمنا بكونه مسلماً، إذ ـ كما يقول السيد الصدر ـ لم يثبت بدليلٍ معتبر طهارة كلّ مسلم بالضرورة بحيث لا يمكن التفكيك، وعلى هذا الرأي يكون الناصبي نجساً و.. لكنّه مسلم من حيث الانتماء لأمّة المسلمين، فكما وجب قتل القاتل، كذا جاز قتل الناصبي عند من يقول به، وهكذا.

وفي عصرنا الحاضر وما قاربه، يذهب أغلب علماء الإماميّة إلى نجاسة

الناصبي، مثل السيد الخوئي، والسيد الخميني، والسيد اليزدي، والسيد موسى الشبيري الزنجاني، والسيد محسن الحكيم، والسيد أبي الحسن الإصفهاني، والسيد علي السيستاني، والسيد المرعشي النجفي، والشيخ محمد تقي بهجت، والسيد عبد الأعلى السبزواري، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ محمد أمين زين الدين، والسيد محمّد رضا الكلبايكاني، والشيخ محمد علي الأراكي، والسيد صادق الشيرازي، والسيد صادق الروحاني وغيرهم.

إلا أنّ بعضهم يرى طهارته مثل السيد محمّد باقر الصدر، والسيد محمود الهاشمي، والشيخ محمد إسحاق الفياض. ويرى السيد محمد سعيد الحكيم أنّ الناصبي نجس على الأحوط وجوباً إذا أنكر الضروري بالطريقة التي توجب كفر منكر الضروري، والظاهر منه أنّه من دون ذلك فهو طاهر؛ لأنّ السيد محمد سعيد الحكيم ممّن يرى بأنّ نجاسة الإنسان مسألة احتياطيّة. كما أنّ كل من يقول بطهارة الإنسان مطلقاً يقول هنا ـ تلقائيّاً ـ بطهارة الناصبي مثل الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد محمد جواد الغروي الإصفهاني، والشيخ الصادقي الطهراني، والسيد محمّد محسن الحسيني الطهراني وغيرهم.

٧٨١ ـ هل الاعتقاد بإمكان وصول غير الأئمّة لمقاماتهم يُخرج من التشيّع؟

السؤال: آمل الاطّلاع على هذه العبارة: (وفي مجال التكامل والنموّ والترقّي المعنوي للمرأة، إنّ المرأة لا تختلف عن الرجل في هذا المجال، يعني المرأة تستطيع

أن تصل إلى أعلى درجات الكمال المعنوي، كذلك الرجل يستطيع أن يصل إلى هذه الدرجات الرفيعة من النموّ والتكامل المعنوي، فالمرأة تستطيع أن تصل إلى مستوى السيدة الزهراء عليها السلام، والرجل أيضاً يستطيع أن يرقى درجات الكمال حتى يصل إلى مستوى الإمام علي عليه السلام؛ فالقرآن الكريم عندما يريد أن يذكر نموذجاً للإنسان المؤمن يختار من بين النساء، لا من الرجال ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ..﴾، ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا..﴾. الله سبحانه وتعالى يذكر نموذجين من النساء بصفتهما رمزاً للإنسان المؤمن لا رمزاً للمرأة المؤمنة).

والسؤال هنا هو: ما رأيكم بهذه العبارة؟ هل تجدون ضيراً في هذه العبارة، من جهة أنّه بإمكان الرجل أو المرأة أن يتكاملا ـ معنويّاً ـ حتى يصلا إلى درجة الإمام علي أو السيدة الزهراء عليهما السلام؟ ولو كانت هذه العبارة صادرة من مرجع ديني، فهل تؤثر هذه العبارة على إيمانه بوصفه إمامياً اثني عشريّاً، فتحول بينه وبين تقليده من لدن الناس، من جهة أنّه خالف مسلّماً من المسلّمات المتمثلة بأنّه لا يمكن أن يصل أيّ رجل أو امرأة إلى درجة الامام علي أو الزهراء، حتى لو كانت هذه الدرجة معنويّةً؟ وما حدود المسلّمات التي تضرّ من ينكرها بأن تخرجه عن المذهب أو تُدخله في دائرة الشبهات؟ مع التحية والإكرام.

● **أ ـ** المعروف هو نسبة هذه العبارة إلى السيد علي الخامنئي، ولعلّه يقصد الإمكان الذاتي في نفسه، مع اعتقاده بأنّ الوقوع لا يتحقّق نتيجة قيام الأدلّة على أنّه لا يبلغ مقامهم أحد. وربما كان هذا التعبير يراد منه المقامات غير المختصّة بأهل البيت عليهم السلام، ولابدّ لاستيضاح مراده من مزيد مراجعة لنصوصه ومبانيه وآرائه في هذه الموضوعات، قبل الحكم النهائي على هذه العبارة أو تلك،

فطريقة تقطيع النصوص بعيداً عن الفهم المجمل للشخصيات وتوجّهها الفكري كثيراً ما توقع في أخطاء، تماماً كطريقة تصفية الحسابات السياسيّة بواسطة التصفيات العقديّة والدينيّة والعلميّة للخصم، من أيّ فريق صدر هذا الأسلوب، وقد رأيناه صدر من فرقاء متعدّدين مع الأسف.

ولهذا من الغريب ما رأيناه من بعضهم ـ تعليقاً على هذه العبارة ـ من أنّها تفيد الكفر! فما أسهل التكفير عند بعض الناس، وهم يدّعون في الوقت عينه أنّهم غير تكفيريين، وأنّ خصومهم المذهبيين هم التكفيريّون. فلنتق الله في دين بعضنا بعضاً، ولنكفّ عن اعتماد سياسة محاكم التفتيش في القرون الوسطى.

ب ـ ومهما يكن فلا تؤثر هذه العبارة على تشيّع الشخص، فإنّ هذا الاعتقاد (عدم إمكان وصول أحد إلى مقاماتهم المعنويّة) لو أنكره الإنسان لا يُخرجه إنكاره هذا من التشيّع، حتى لو كان مخطئاً في اعتقاده، ما دام يؤمن بأصول الاعتقاد في الإمامة، فهذا مثل شخص يرى إمكان الوصول إلى مستوى النبي محمّد في الصفات المعنويّة، لكنّه لا ينفي نبوّة محمّد، ولا يثبت النبوّة لغيره على المستوى الفعلي، فإنّه حتى لو قُلنا بخطئه في هذا الفهم، لكنّ ذلك لا يجعله غير مسلمٍ أو خارجاً عن ربقة الإسلام ومجتمع المسلمين أو مرتدّاً، ولا يفتي جمهور الفقهاء بهذا اليوم، والأمر هنا من هذا القبيل.

ج ـ أمّا إنكار المسلّمات فلا خصوصيّة له في نفسه، وليس بموجبٍ خروجاً عن المذهب، إلا إذا لزم من إنكارها إنكار أصل المذهب وإمامة الأئمّة عليهم السلام مثلاً، وكان المنكرُ ملتفتاً إلى هذه الملازمة، تماماً كإنكار ضروريات الدين، فإنّها لا توجب الكفر ما لم يلزم من إنكارها تكذيب النبي وإبطال أصل رسالته، وكان المنكر لها ملتفتاً إلى هذه الملازمة، كما حقّقه الفقهاء المتأخّرون. بل ظاهر

بعضهم ـ كالسيد السيستاني ـ أنّهم يعتبرون أنّ المعاد نفسَه، رغم شدّة وضوحه وجلائه في العقيدة الإسلاميّة، لو أنكره الإنسان كان حكمه أنّه مسلم ما لم يلتفت إلى الملازمة بين إنكاره المعاد وتكذيب الرسالة المحمديّة، فكيف بختم النبوّة أو ختم الإمامة لو أنكرهما الإنسان دون أن يدّعي ظهور إمام ثالث عشر أو نبي آخر بعد محمّد، فإنّه ـ على خطئه ـ لا يُحكم بكفره أو خروجه عن الدين أو المذهب ما لم يلتفت للملازمة. والعلم عند الله.

٧٨٢ . المزاح مع المرأة الأجنبيّة

السؤال: ١ ـ ما هو حكم ممازحة المرأة أو الزميلة في العمل أو بعض القريبات من غير المحارم؟

٢ ـ ذكرتم سابقاً في مقال لكم أنّ العلاقة والمزاح بين الرجل والمرأة ليس حراماً في نفسه، فهل يشمل ذلك ما يعتبره السيد السيستاني حراماً؟

● يفتي الكثير من الفقهاء بعدم حرمة المزاح بين الرجل والمرأة ولو كانا أجنبيّين بشرط عدم حصول التلذّذ والريبة، وعدم الوقوع في أيّ مفسدةٍ غير مقبولة في الشريعة الإسلاميّة، وبعضهم احتاط في الأحاديث الغزليّة، ففي استفتاء وجّه للسيد الخوئي ولم يعلّق عليه الشيخ التبريزي، جاء: (شاب وفتاة اتفقا على الزواج ووليّها أذن بذلك، هل يجوز له أن يراسلها أو يحدّثها بكلام يحتوي على معان غزلية عُذوبة من دون وجود شهوة، وفرض السؤال أنّهما ما زالا أجنبيّين على بعضهما البعض؟ باسمه تعالى: الأحوط ترك المكالمة، وأمّا المراسلة فلا بأس، والله العالم. سؤال آخر: هل يصدق على ما ذُكر في السؤال السابق عنوان المفاكهة والمزاح المحرّم أم ماذا؟ باسمه تعالى: قد تقدّم حكمه،

صدق عليه ذلك أم لم يصدق، والله العالم) (صراط النجاة ٥: ١٤٥).

وفي استفتاء وجّه للسيد الخامنئي جاء فيه: (يلتقي الشباب الطلبة في المدارس والجامعات مع الفتيات، وبحكم الزمالة والدراسة يتحدّثون معهنّ في مسائل الدرس وغيرها، وربما تحدث بعض المفاكهة والضحك بينهم، ولكن بدون ريبة وتلذّذ، فهل يجوز ذلك؟ ج: لو كان مع مراعاة الحجاب، وبلا قصد الريبة، ومأموناً عن المفاسد، فلا بأس به، وإلا فلا يجوز) (أجوبة الاستفتاءات ٢: ٨٥).

وهذه الفتاوى تطبّق القواعد العامّة في باب علاقات الرجل بالمرأة، فإنّ آية النهي عن الخضوع في القول فيطمع الذي في قلبه مرض، لا علاقة لها بمطلق المحادثة أو المزاح؛ فإنّها ـ كما هو الظاهر منها وبيّنه الكثير من الفقهاء والمفسّرين وبعض النصوص الحديثية أيضاً ـ تتكلّم عن حالة الخضوع والترقيق في الكلام بحيث يوجب ـ نوعاً ـ حالة الفساد الأخلاقي، لا مطلق المزاح كما هو واضح، وكذلك النصوص التي تدلّ على ضرر المرأة على الرجل من حيث الفتنة، فهذه تتكلّم من حيث المبدأ لا من الناحية المطلقة كما هو واضح، وإلا لحرم الكلام معها مطلقاً، بل حرم خروجها إلى الشارع؛ حيث يخرج الرجال.

نعم، توجد نصوص خاصّة قد يُفهم منها تحريم مطلق المزاح والمفاكهة، مثل:

أ ـ ما جاء في بعض خطب النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أنّه قال: (.. ومن فاكه امرأةً لا يملكها، حبس بكلّ كلمة كلّمها في الدنيا ألف عام في النار..) (الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٨٣).

ولكنّ الرواية ضعيفة السند جدّاً بغير واحدٍ من الرواة، فأغلب رواتها مجاهيل أو مضعّفون، مثل: حماد بن عمرو النصيبي فهو مضعّف أو على الأقلّ مجهول

الحال، والحسين (الحسن) بن زيد، فهو مجهول الحال، وأبي الحسن الخراساني فهو مجهول أيضاً، وميسرة بن عبد الله وهو إمّا ضعيف أو مجهول الحال على الأقلّ، وموسى بن عمران وهو مجهول الحال عند كثيرين كما هو الصحيح، وأبي عايشة السعدي وهو مجهول الحال، ويزيد بن عمر بن عبد العزيز، وهو مجهول الحال، فلا يعتمد على هذه الرواية، وإن بذل بعضهم محاولات في تصحيحها.

ب ـ معتبرة أبي بصير، قال: كنت أقرئ امرأة كنت أعلّمها القرآن، قال: فمازحتها بشيء، قال: فقدمت على أبي جعفر عليه السلام، قال: فقال لي: (يا أبا بصير، أيّ شيء قلت للمرأة؟) قال: قلت بيدي هكذا، وغطّا وجهه، قال: فقال لي: (لا تعودنّ إليها) (رجال الكشي ١: ٤٠٤).

وقد علّق السيد الخوئي على هذه الرواية بالقول: (لا دلالة في الرواية على الذمّ، إذ لم يُعلم أنّ مزاحه كان على وجهٍ محرّم، فمن المحتمل أنّ الإمام عليه السلام نهاه عن ذلك حماية للحمى، لئلا ينتهي الأمر إلى المحرّم، والله العالم) (معجم رجال الحديث ١٥: ١٥٣).

إنّ السيد الخوئي ينطلق هنا من طبيعة التوجيه الشخصي لأبي بصير من قبل الإمام في قضيّة لا نعرف ملابساتها، والفقهاء يذهبون أحياناً إلى أنّه عندما يكون هناك توجيه شخصي لأحد الأصحاب لاسيما إذا كان بارزاً ومعروفاً، فإنّهم قد يحملون ذلك على الخصوصيّة بحيث لا يعمّمون، ومنهم السيد الخوئي في رواية النهي عن الصلاة على شارب المسكر إذا مات. وليس في الرواية هنا نصّ تحريمي بمطلق الممازحة، كما هو واضح. ولعلّه لذلك لم يلتزم كثير من الفقهاء بالحرمة نتيجة هذه الرواية، وربما كانت هذه الرواية مستنداً لبعض العلماء المعروف عنهم التحفّظ في قضيّة الممازحة والضحك بين الرجل والمرأة مثل السيد

السيستاني، وربما كان تحفّظهم سدّاً للذرائع أو تشخيصاً منهم للمفسدة النوعيّة في هذا الموضوع.

بل إنّ الرواية بعينها وردت مرسلةً في (الخرائج والجرائح ٢: ٥٩٤) بصيغة مختلفة بعض الشيء، حيث جاء فيها: (عن أبي بصير قال: كنت أقرئ امرأةً القرآن بالكوفة، فمازحتها بشيء، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام عاتبني، وقال: من ارتكب الذنب في الخلاء لم يعبأ الله به، أيّ شيء قلتَ للمرأة؟ فغطّيت وجهي حياءً وتبت، فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تعد).

وهذه الصيغة تعطي أنّ تغطيته لوجهه لم تكن شرحاً لما فعله مع المرأة بل هو حياء منه، ومن ثم فنحن لا ندري ما هو المزاح الذي فعله مع المرأة، والذي عرف به الإمام إمّا من خلال العلم بالغيب أو بإخبار المرأة له بهذا، وربما تكون شكت أبا بصير إليه، والعلم عند الله، فالاعتماد على هذا الحديث لوحده ـ مع كون المقدار المتيقن من أحاديث العلاقة مع المرأة هو التحفّظ على ما يثير الغريزة أو يلزم منه الفساد، ومع تردّد صيغته، لا سيما لو بنينا على حجيّة الخبر الموثوق بصدوره لا حجية خبر الواحد الثقة ـ لا يبدو واضحاً، ولا يعطينا بوضوح تحريم مطلق الممازحة، بل الحرام هو الممازحة المفضية إلى الحرام أو المصاحبة له، والتي تشتمل أو تستلزم اللذة والريبة ونحو ذلك من الممنوعات. وإن كانت القاعدة الأفضل في علاقات الرجال بالنساء ـ من غير المحارم والزوجة ـ هي الجديّة والرزانة وعدم الانجرار إلى ما قد يلزم منه الفساد، والتنبّه لمخاطر هذه الأمور وعدم الاستخفاف بها.

٧٨٣ ـ حكم طهارة الكلاب المستأنسة

السؤال: هل لكم أن تسهبوا في بيان رأي السادة الإماميّة في مسألة نجاسة

الكلاب المستأنسة؟ وهل ذهب أحدهم إلى الطهارة مطلقاً؟

● المعروف بين الإماميّة نجاسة الكلب مطلقاً بلا أيّ تفصيل، نعم ذكر الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في (كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٧٣) ما نصّه: (ومن أصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن بكلب صيد فعليه أن يرشه بالماء، وإن كان رطباً فعليه أن يغسله، وإن كان كلب صيد وكان جافاً فليس عليه شيء، وإن كان رطباً فعليه أن يرشّه بالماء)، وفهم بعضهم من هذا أنّه لا يرى نجاسة كلب الصيد على حدّ نجاسة سائر الكلاب.

كما ذهب السيد المرتضى (٤٣٦هـ) إلى طهارة شعر الكلب والخنزير وما لا تحلّه الحياة منهما، وذلك في كتابه (الناصريات: ١٠٠ ـ ١٠١)، وقد اختار القولَ بطهارة شعر الكلب والخنزير الشيخُ الصادقي الطهراني المعاصر رحمه الله في كتابه (رساله توضيح المسائل نوين: ٤٠)، كما اختار القول بطهارة الكلاب المستأنسة أحد الفضلاء الباحثين المعاصرين وهو الشيخ أحمد عابديني، وذلك في مقال له نشر في العدد ٢٦ ـ ٢٧ من مجلّة الاجتهاد والتجديد في بيروت.

ويستند فقهاء الإماميّة إلى مجموعة من الروايات في هذا الموضوع، بعضها يتعلّق بسؤر الكلب، وبعضها يتعلّق بالتطهير من ولوغه، وبعضها يتعلّق بكونه أنجس النجاسات، وبعضها يدلّ على لزوم غسل ما مسّه الكلب مع الرطوبة، وكذا ما دلّ على أنّه رجس نجس وغير ذلك. وهناك روايات قليلة تعارض جزئيّاً روايات النجاسات ناقشوها بالتفصيل، ويمكن مراجعتها في كتب الفقه عند الإماميّة.

٧٨٤ ـ هل السنّة كاشفة أو مؤسّسة؟

السؤال: هل السنّة كاشفة أو منشئة؟ وما هو الدليل؟

●١ ـ إن قصد بالسنّة الأخبار التي بين أيدينا، فهي كاشفة عن السنّة الواقعيّة كشفاً يقينياً كما في حال تواترها أو ظنيّاً كما في حال آحاديّتها غير المقرونة بشواهد العلم.

٢ ـ وأمّا إن قصد واقع السنّة الذي صدر عن النبي أو الإمام مثلاً فهنا تارةً ننظر إلى النبيّ وأخرى إلى الإمام أو الصحابي:

أ ـ فإذا نظرنا للإمام أو الصحابي فليست عنده سنّة تؤسّس حكماً شرعيّاً إلهيّاً، خلافاً لبعض العلماء الذين قالوا بأنّ سنّة أهل البيت يمكن أن تكون مؤسِّسةً لأحكام شرعيّة ولو بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وقد بحثتُ مفصّلاً في سنّة الصحابي وسنّة أهل البيت في كتابي المتواضع (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي)، وقلت بأنّ ما يقوله الصحابي أو الإمام لابدّ أن يرجع إلى الكشف عمّا جاء في كتاب الله وسنّة نبيّه المصطفى محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وذلك في غير الأحكام الولائيّة الزمنيّة.

ب ـ وأمّا إذا نظرنا إلى سنّة النبيّ، فلم يثبت له تأسيس أحكام شرعيّة إلهيّة بالمطلق، وإنّما الثابت له أنّه يكتشف ملاكات الأحكام فيمارس الجعل التشريعي، فيمضيه الله له، وهذا يحصل في بعض الأحيان لا في كلّ ما يصدر عن النبيّ من أحكام أو نصوص، إذ بعضها يكشف ويخبر عن حكم الله الموحى إلى النبي بغير الوحي القرآني، فيما المؤسّس يكشف عن حكم الله كشفاً نهائيّاً بالإمضاء الإلهي المتعقّب للتشريع النبوي ولو عبر السكوت.

هذا وتفصيل هذه الموضوعات وبيان بعض التفاصيل والوجوه الأخرى وأدلّتها يمكنكم مراجعته في كتابي المشار إليه أعلاه، علّه يفيد إن شاء الله، إذ الخوض في ذلك قد يطيل بنا الكلام.

٧٨٥ . مشكلة المغتربين مع دفن المسلم في مقابر غير المسلمين وبالعكس

السؤال: هل يجوز دفن المسلم في مقابر غير المسلمين وبالعكس؟ وماذا عن حال المغتربين الذين يعانون من مشاكل من هذا النوع؟

● تكاد كلمات الفقهاء المسلمين السنّة والشيعة الذين تعرّضوا لهذا الموضوع تُطبق على عدم جواز دفن المسلم والمسلمة في مقابر غير المسلمين، وكذلك عدم جواز دفن غير المسلم في مقابر المسلمين، حتى أنّهم حكموا بلزوم نبش قبر الكافر لو دُفن في مقابر المسلمين، وكثير منهم حكموا بلزوم نبش قبر المسلم لو دفن في مقابر غير المسلمين، وبعضهم قيّد الحكم الأخير بحال ما إذا لم يلزم من نبش قبر المسلم الهتك لحرمته. وهذه المسألة مستقلّة بمعنى أنّ الفقه يرى أنّ الدفن حرامٌ هنا مطلقاً لا بعنوان ثانوي أو طارئ.

وقلّما نجد هذه المسألة في كلمات المتقدّمين من العلماء الشيعة، بل هناك من ادّعى أنّها أوّل ما ظهرت مع العلامة الحلّي (٧٢٥هـ)، وأنّه قد تكون هناك إشارات طفيفة لها قبل ذلك، ولم أجد أحداً خالف صراحةً في هذه المسألة إلى يومنا هذا عدا قلّة قليلة جدّاً منهم: الشيخ محمّد إسحاق الفياض حفظه الله فقد قال: (لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكافرين، إذا كان هتكاً له ونقصاً لكرامته، وكذلك العكس، وإلا فالجواز غير بعيد، وإن كان الأحوط تركه) (الفياض، منهاج الصالحين ١: ١٤٢؛ وانظر له: تعاليق مبسوطة ٢: ٢٦٨). كما لاحظت أنّ الفيروزآبادي والسيد الخوانساري احتاطا وجوباً في هذا الموضوع في تعليقتهما على (العروة الوثقى ١: ١١٥)، فيما إذا لم يلزم الهتك، وهذا يشي بأنّهما غير جازمين بالتحريم أيضاً، ومثلهما الشيخ حسين علي المنتظري في (الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام: ١١٢)، والشيخ ناصر مكارم

الشيرازي في (رسالة توضيح المسائل: ١٠١).

ويُفترض على فتاوى الفقهاء أن يختصّ الحكم بدفن مسلم في مقبرة غير المسلمين، أمّا لو أسّست المقبرة من البداية بطريقةٍ مختلطة بحيث يُدفن فيها المسلم وغيره، فإنّ صدق عنوان الدفن في مقابر غير المسلمين غير واضح، وكلمات بعض الفقهاء على الأقلّ قد لا تشمل هذه الحال، بل يظهر من بعض فتاوى واستفتاءات السيّد السيستاني والسيد صادق الشيرازي أنّه لو خصّص قسم من مقبرة الكفار للمسلمين جاز الدفن (ألف مسألة في بلاد الغرب: ٥٢٩؛ والفقه للمغتربين: ١٢٩).

والغريب في هذا الموضوع أنّه لا توجد آية قرآنية ولا أيّ حديث ولو ضعيف السند يتحدّث عن هذا الأمر بشكل مباشر، حتى أنّ الشيخ الحرّ العاملي في كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) لم يفرد باباً بهذا العنوان أساساً؛ لعدم وجود روايات في ذلك، ومع ذلك اتفقوا منذ عصر العلامة الحلي على التحريم كما بينّا، ورواج هذا الحكم عند أهل السنّة أقوى وأقدم.

وأهم الأدلّة التي ذكروها هنا ما يلي:

الدليل الأوّل: ما ذكره غير واحد من فقهاء الشيعة والسنّة، من التمسّك بالإجماع.

ومن الواضح أنّ الإجماع هنا يصعب الاستناد إليه؛ إذ يحتمل جدّاً أن يكون مستندهم في ذلك هو ما سيأتي من الأدلّة الأخرى، على أنّ تحصيل الإجماع عند القدماء ـ قبل العلامة الحلّي ـ في هذه المسألة قد يكون صعباً عند الإماميّة على الأقلّ.

وهكذا الحال في الاستدلال بعمل المسلمين وسيرة المتشرّعة منذ عصر النبي،

حيث وجدناه في بعض كلمات علماء الشيعة والسنّة هنا، فلو سلّمنا أنّ سيرتهم قائمة على تمييز المقابر وتثبّتنا من ذلك تاريخيّاً (واستشهد بعض علماء أهل السنّة لإثبات هذا الواقع التاريخي برواية عن النبي في مروره على مقابر المسلمين، ثم غيرهم ممّا يعني تعدّد المقابر)، فهذا لا يعني التحريم، بل قد يعني الاستحباب أو الأفضليّة أو ضرباً من تنظيم الدفن بين الديانات بحسب الأعراف القديمة التي لا تعدّ ناقضةً لغرض الشريعة، وقد كانت الأعراف وما تزال تميّز في ذلك حتى بين القبائل والعشائر والأسر لاسيما المعروفة منها والمرموقة، وجريان العرف المتشرّعي بقوّة على التمييز بين المقابر يمكن أن يجامع الأفضليّة أو الاستحباب، تماماً مثل الأذان والإقامة والقنوت، ومثل كثيرٍ من العادات الدينية المستحبّة الراسخة في الممارسات رسوخاً أقوى من رسوخ الواجبات في العُرف الاجتماعي العام، فالجري المتشرّعي لا ينفع، ولا يكشف عن وجود ارتكاز إلزامي في الموضوع بعنوانه، فتأمّل جيداً.

الدليل الثاني: ما ذكره كثيرون كالسيد الخوئي وغيره من أنّ دفن المسلم في مقابر غير المسلمين هتكٌ وتوهين له، وحرمة المؤمن ميتاً كحرمته حيّاً؛ كما أنّ دفن غير المسلم في مقابر المسلمين توهينٌ أيضاً وإساءة للمسلمين.

وهذا الدليل غير واضح؛ فلنفرض أنّه في بعض الصور يتحقّق الهتك، لكنّ ذلك لا يتحقّق في جميع الصور والحالات، وهذا أمرٌ عرفي يختلف من موضعٍ وبلد وثقافة إلى موضع آخر وبلد آخر وزمن آخر وثقافة أخرى، وقد أسقط الفقهاء قراءتهم للموضوع على المسألة التي نحن فيها، مع أنّها مسألة متغيّرة عرفاً بملاحظة الأعراف والأزمنة والظروف، بل قد تكون بعض الظروف الاجتماعية والسياسية سبباً في اعتبار هذا الدفن خطوةً متقدّمة في العلاقات الطيبة بين

الأديان في بلدٍ ما، فيحسّن العرفُ هذه الخطوة ويراها أمراً جميلاً ومعبّراً ولا يشعر بأيّ إهانة فيها للميّت، وذلك بسبب الظرف السياسي والاجتماعي الطارئ، فكيف عرفنا أنّه في جميع الأزمنة والأمكنة والأعراف والثقافات إلى يوم الدين يكون دفن المسلم في أيّ مقبرة غير إسلامية هتكاً له؟!

والأبعد من ذلك جعل دفن غير المسلم في مقابر المسلمين هتكاً للمسلمين، فهل يرى العرف ذلك بعيداً عن هذه الفتوى نفسها وعن تأثيرها على الوعي الاجتماعي؟! نعم دفن غير المسلم في مقابر المسلمين أو العكس قد يقول شخص بأنّه تشريف لغير المسلم، وهذا ـ لو صحّ ـ لا ينفع هنا؛ إذ التشريف بهذا الحدّ لا يُعلم حرمته أساساً، وكلامنا في الهتك لا في التشريف، كما أنّه قد يقال بأنّ دفن المسلم في مقابر المسلمين دون غيرهم احترامٌ له وتعظيم وعملٌ لائق بشأنه، وهذا ـ لو تمّ على إطلاقه ـ لا يُعلم وجوبه على وليّ الميّت؛ فهل يجب عليه فعل كلّ ما يليق بالميت مطلقاً وما يكون أفضل له وأحسن؟! إذن فيجب عليه أن لا يدفنه وسط قبور المسلمين الفاسقين أيضاً! بل قد يقول السنّي أيضاً بأنّ الدفن في مقابر الشيعة هو توهين للميت السنّي مطلقاً، وكذلك يقول الشيعي بأنّ الدفن في مقابر السنّة توهين للميّت الشيعي مطلقاً!..

كما أنّ القول بأنّ تمييز مقابر المسلمين عن غيرهم أفضل على المستوى الاجتماعي أو أسدّ للذرائع أو غير ذلك، لا ينفع في إصدار حكم إلزامي عام، بل تُتّبع فيه الظروف الموضوعية المتحرّكة التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأوضاع.

وأمّا القول بأنّ المؤمن له حرمة ميتاً كحرمته حيّاً، فهذا صحيح، لكنّ النقاش في المصداق والصغرى، على أنّه هل يحرم على المسلم أن يجلس بين مجموعة من

غير المسلمين أو ينام معهم في غرفةٍ واحدة؟! وهل في ذلك هتك لحرمته حيّاً؟! بل هل يمكن القول بأنّ دفن العاصي أو الفاسق في البقيع أو حرم الإمام علي أو الحسين أو غيرهما من الأئمّة عليهم السلام يوجب الهتك للإمام نفسه بجعله ـ وهو معصوم ـ وسط أناس غير معصومين أو قد يكونون عصاةً مثلاً؟!

إنّني أعتقد أنّه قد تمّ إسقاط الأمر بطريقة غير مستوعبة للتحوّلات العرفية، وقيست الأمور على الأعراف المحليّة والزمنيّة، وكان يفترض التقييد من البداية ـ حيث لا نصّ ـ بحالة ما إذا استلزم الهتك وترك المصداق للعرف، كما فعل الشيخ الفياض حفظه الله.

ولعلّه لما قلناه لم يقبل بهذا الدليل ـ استلزام الهتك ـ على إطلاقه بعض من قَبِلَ بأصل الحكم نتيجة الإجماع، مثل السيد تقي القمّي (مباني منهاج الصالحين ٢: ٤٧٣). كما ومن غير الواضح الحكم بوجوب نبش قبر المسلم المدفون لسببٍ أو لآخر في مقابر غير المسلمين؛ فإنّ النبش هتك عظيم للميت عادةً، أوضح من الهتك في نفس بقاء قبره بين قبور غير المسلمين في بعض الحالات على الأقلّ.

الدليل الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء من الشيعة والسنّة، من أنّ المسلم يتأذّى بعذاب الكافر، فلو وضع في مقابر غير المسلمين لتأذّى بعذابهم، وكذا لو وُضع بجانبه كافرٌ في مقبرة المسلمين فإنّه يوجب أذيّته.

وقد استغرب بعض الفقهاء المتأخّرين ـ مثل الشيخ الاشتهاردي ـ من هذا الدليل، والحقّ معه؛ فلا يوجد دليل على هذا التأذّي، بل كيف يعذّب المسلم بعذاب غيره مع أنّ الله تعالى يقول: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤)؟ وهل عالم القبر والبرزخ على صلة بتقارب القبرين الماديين في عالم الدنيا؟ وهل هناك شيء يُثبت ذلك؟! بل على هذا المعيار لو جعلنا مقبرتين

للمسلمين وغيرهم وفصلناهما بجدار ـ كما يحصل في بعض المدن والقرى ـ فيلزم حرمة دفن المسلم قريباً من الجدار الذي دفن وراءه غير المسلم؛ لئلا يتأذّى بعذابه رغم أنّهما في مقبرتين منفصلتين!

واللطيف أنّ الشيخ الاشتهاردي اعتبر أنّ كربلاء كانت مقبرة قتلى جيش عمر بن سعد عندما تمّ دفن الأجساد الطاهرة فيها بعد الواقعة، فهل يحصل التأذّي أو الهتك من خلال ذلك؟! (مدارك العروة ٨: ٣٤٢). وإن كان في كلامه هذا بعض النقاش لسنا بحاجة إليه الآن.

الدليل الرابع: الاستناد إلى رواية يونس في المرأة غير المسلمة الحامل بجنين مسلم، فقد روى يونس، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له الجارية اليهودية والنصرانيّة فيواقعها، فتحمل، ثم يدعوها إلى أن تُسلم، فتأبى عليه، فدنى ولادتها، فماتت وهي تطلق، والولد في بطنها، ومات الولد أيُدفن معها على النصرانية أو يخرج منها ويدفن على فطرة الإسلام؟ فكتب: يُدفن معها (تهذيب الأحكام ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥).

وقد فهم منها بعضهم أنّ المراد دفنها في مقابر غير المسلمين، وأنّ هذا حكمٌ استثنائي من حرمة دفن المسلم (الجنين) في مقابر غير المسلمين.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه الرواية لا علاقة لها بموضوع البحث؛ فهي إنّما تحكي عن دفنه معها وهي على النصرانية (أو وتجري عليها طرق النصرانية في التعامل مع الميت ويسلّم بين أيديهم)، أو يخرج من بطنها ليتعامل معه على طريقة المسلمين لا طريقة النصارى، فمدار الكلام في الرواية على إلحاقه بها أو إخراجه، أمّا أين تدفن هي، فلا ظهور في الرواية يتصل به مستقلاً لوحده، على أنّه قد يكون المرتكز أنّ الدفن في مقابر غير المسلمين مكروه جداً، وهذه الرواية تجيزه

في هذه الحال، فتُرفع الكراهة، فمن أين نعلم أنّ المرتكز هو التحريم؟! وهذه الرواية ضعيفة السند بأحمد بن أشيم، فهو مهمل في كتب القدماء، وقد ضعّفَ سندَها العديدُ من العلماء، ولم يعتبروها دليلاً، وقد صرّح مثل المحقّق النراقي بعدم إمكان الاستدلال بهذه الرواية في المقام (مستند الشيعة ٣: ٢٩٣)، وفتوى كثير من الفقهاء أنّها تدفن في مقابر المسلمين مستدبرةً القبلة، وهذا مخالف لما يراد استنتاجه منها هنا.

هذا، وتوجد بعض الأدلّة الأخرى ـ منها ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة ـ لكنّ جوابها صار واضحاً ممّا تقدّم، فلا نطيل.

والنتيجة: إنّه لا يوجد دليل على حرمة دفن المسلم في مقابر غير المسلمين، ولا دفن غير المسلم في مقابر المسلمين من حيث المبدأ، نعم إذا لزم منه محرّمٌ آخر كالهتك حَرُم، وكذلك لو كانت مقبرة المسلمين مسبّلةً وموقوفة لخصوص المسلمين، فلا يجوز دفن غيرهم حينئذٍ عملاً بقانون الوقف الشرعي، فما ذهب إليه الشيخ الفياض هو الصحيح بنظري القاصر، وعليه يمكن ـ لو أخذ الفقهاء بهذه النتيجة ـ تسهيل أوضاع الكثير من المغتربين الذين يعانون من هذه القضيّة في بعض الأحيان، ولو لم تصل معاناتهم حدّ الضرورة المرخِّصة.

٧٨٦ ـ هل يجوز للرجل النظر إلى زوجة ابن زوجته؟

السؤال: هل يجوز نظر الرجل إلى زوجة ابن الزوجة (الربيب)؟

● لا يجوز نظر الرجل إلى زوجة ابن زوجته (الربيب)، كما لا يجوز للمرأة الكشف أمام زوج ابنة زوجها، قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.. وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ.. وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ.. إِنَّ اللهَّ كَانَ**

عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٢٣ ـ ٢٤)، فالحرمة تقع بين الرجل وزوجة ابنه الذي من صلبه، وهذا يعني أنّه لا حرمة بين الرجل وزوجة شخص ليس ابناً له، بل هو ابن زوجته، كما لا حرمة بين الرجل وبين زوجة ابنه بالتبنّي؛ لأنّه ليس ابناً صلبيّاً، فليست زوجة ابن الزوجة، ولا زوج ابنة الزوج، من المحارم الذين يحرم نكاحهم، ولم تذكر آية الزينة (سورة النور: ٣١) شيئاً عن ذلك بوصفه مستثنى من التحريم أيضاً.

٧٨٧ ـ حالة وقوع الطلاق القانوني دون الشرعي

السؤال: واجهتُ في بلدنا باكستان قضيّة حول الطلاق، وهي أنّ المرأة ذهبت إلى المحكمة بعد المشاجرة مع الزوج، وطلبت النفقة منه خلال المحكمة، وعندما طالبت المحكمة الزوج أدخل وثيقة تثبت أنّه طلّق المرأة، وأنّه لهذا لا يتحمّل مسؤوليّة النفقة. والسؤال هو: هل تعدّ هذه الوثيقة بمنزلة إذن الزوج بالطّلاق، وأنّه يستطيع العالم بذلك أن يجري صيغة الطلاق اعتماداً على هذه الرسالة الموقّعة من قبل بعلها، والمؤيّدة من قبل المحكمة القانونية والشرعيّة أو لا؟ وقد سألتُ شخصيّاً الزوج: هل أتيت بهذه الوثيقة إلى المحكمة عن رضا منك؟ فأجاب بنعم، ولكنّي بدون الشروط الكذائيّة لا أجيز لأحد أن يجري صيغة الطلاق. هل بقي للزوج حقّ في الطلاق بعد هذه الرسالة التي قدّمها إلى المحكمة، وعلى مُجري صيغة الطلاق أن يحصّل الإذن من قبل الزوج أو لا؟ هل يجوز للزوج أن يفرض شروطاً خاصّة جديدة إذا راجعه العالم الديني طالباً الإذن لإجراء الصيغة على مذهب الإماميّة؟ وإذا كانت هذه المرأة التي طلّقت في المحكمة تريد أن تنكح زوجاً جديداً، فهل عليها أن تقبل شروط الزوج الأوّل أو أنّه بإمكان

الحاكم الشرعي أو وكيله أن يجريا صيغة الطلاق بدون إذن جديد من الزوج، معتمدين في ذلك على رسالته ووثيقته وجوابه الذي قدّمه إلى المحكمة القانونيّة والشرعيّة؟ وإذا قلنا بأنّ الطلاق لم يتحقّق إلى الآن فهل للمرأة مطالبة الزوج بالنفقة؟ يُشار إلى أنّ هذه المرأة حصلت منذ سنتين على الطلاق من المحكمة، ولكنّ الزوج لا يجيز للعالم الديني أن يجري صيغة الطلاق شرعاً، وهي تعبت وتقول بأنّها قد تختار الفقه السنّي لحلّ هذه المشكلة.

● إذا كان الطلاق الذي تمّ إجراؤه سابقاً في المحكمة وافياً لشروط الطلاق الشرعيّ، أو كان من نوع طلاق الحاكم النافذ، فهذه المرأة طالق، ولا تحتاج بعد ذلك إلى إذن الزوج في شيء، وليس له عليها أيّ سلطان، وليس لها عنده نفقة بعد مضي العدّة لو كانت موجودة.

أمّا إذا كان الطلاق الذي جرى سابقاً صحيحاً من الناحية القانونيّة، ولكنّه غير صحيح من الناحية الشرعيّة، فهذا الطلاق لم يقع، وليس لها الزواج من غيره، ويجب لها النفقة ولها حقّ المطالبة بها.

وأمّا الورقة التي يستغلّها الزوج هنا فهي لا تعبّر عن إذنه في إيقاع الطلاق عنه لأيّ أحد، لاسيما وأنتم تقولون بأنّه واضح في اشتراطه شروطاً للقبول بالطلاق الشرعي. كما أنّ حكم المحكمة له بعدم وجوب النفقة عليه تجاهها لا قيمة له شرعاً من الناحية الواقعيّة وبالنسبة إليه شخصيّاً، بعد علمه بأنّ قرار المحكمة قد بُني على تحقّق الطلاق مسبقاً، والمفروض أنّه يعلم يقيناً بأنّه غير متحقّق، بل لابدّ له ـ وهو يعلم بعدم وقوع الطلاق الشرعي ـ أن ينفق على زوجته ولو حكمت له المحكمة بالعدم.

والمهم هنا أن ننظر في الطلاق الذي كان قد جرى سابقاً في المحكمة، وفي

كونه يتضمّن الشروط الشرعيّة أو لا؟ فقد يكون صحيحاً شرعاً ـ ولو عند بعض الفقهاء الذين قد لا يتشدّدون في بعض شروط تحقّق الطلاق ـ وقد لا يكون كذلك.

وأمّا طريقة أداء الزوج هنا، وهو يعلم بأنّه لا يوجد طلاق سابق قد وقع، فهي غير شرعيّة؛ لأنّه يوقع الضرر على المرأة ويُسقط عن نفسه الواجبات الدينيّة بلا وجه حقّ، فعليه إمّا الإقدام على طلاقها أو العودة إليها لعيش حياة زوجيّة صالحة.

وأقترح أن ترفع المرأة أمرها إلى الحاكم الشرعي بادّعاء عدم نفقته عليها، فإذا جاء بوثيقة الطلاق سأله الحاكم ـ اختباراً ـ أن يطلّق زوجته الآن، فإن لم يفعل أمكن للحاكم اكتشاف أنّه يراوغ على القضاء الشرعي، وقد تأتي في ذهن الحاكم طريقة أخرى لحسم الموقف معه.

٧٨٨ ـ إثبات الأعلمية والتقليد بقرائن روحيّة أو معنويّة أو..

السؤال: أحد الأشخاص بحث عن الأعلم بين مراجع الدين داخل العراق وخارجه، ولم يتمكّن من الوصول إلى نتيجة تطمئنه، إذ إنّ الشهادات متعارضة، بين من يشير إلى أعلميّة زيد على عمرو، وترجيح عمرو على بكر، وهكذا، حتى عاش دوّامة التيه ولم يصل إلى نتيجة، حتى على مستوى من يظنّ أعلميّتهم لا القطع بها أو أنّها مخيّرة بين زيد وعمرو. ولهذا، ذهب إلى الإمام علي عليه السلام، وسأل الله بحقّ أمير المؤمنين وبحقّ يوم المبعث النبوي ـ وهو اليوم الذي قصد فيه هذا الشخص مرقد الإمام علي ـ وتوسّل إليه، أن يمنّ عليه ويدلّه على من يقلّده كأن يريه شاهداً على ذلك في داخل ضريح الإمام علي وما شابه، بعد أن

تعب كثيراً طيلة سنوات، وعاش التيه في هذه المسألة. وبعدما سأل الله تعالى بنية صادقة متوسّلاً بالإمام عليّ شاهد داخل الحضرة العلوية أحد الاشخاص الذين يمتّون بصلة إلى واحد من مراجع الدين، وقتها لم يعتبر هذه إشارة حاسمة، فقد تكون من قبيل المصادفة، لكنّه قام واستقبل ضريح الإمام علي عليه السلام بوجهه، وظلّ يتوسّل إلى الله تعالى أن يدلّه على من يقلّده بأيّة أمارة أو إشارة، بعدها قرّر أن يفتح القرآن الكريم ويرى السطر السابع من الصفحة اليمنى، ويدقّق في كلمات الآيات، فإذا وجد فيها ما هو قريب وفيه دلالة من قريب أو بعيد إلى واحدٍ من المراجع اعتبرها طريقة أو هداية من الله ليدلّه على المرجع الذي ينبغي عليه تقليده. وبالفعل فعندما قام بهذه الطريقة، إذا به يشاهد أنّ السطر السابع يحمل اسماً واضحا فيه دلالة كبيرة على واحد من المراجع، والغريب أنّ هذا الاسم ـ المرجع ـ هو المرجع نفسه الذي قد رأى أحد ذويه في داخل صحن الإمام علي قبل قليل من ذلك. وعليه، هل يمكن اعتبار ذلك حجّة شرعية تفيد الاطمئنان خاصّة بهذا الشخص، لتقليد المرجع الديني الذي ظهر له اسمه أو قريب من هذا الشيء في القرآن الكريم مع مشاهدته أحد ذويه قبل ذلك، أو أنّها لا تعدّ حجّة شرعية، وأنّ ذلك من قبيل المصادفة التي لا يمكن التعويل عليها؟

● موضوعيّاً لا تمثل مثل هذه القرائن مبرّرات علميّة لإثبات شيء خارجي، سواء كان الأعلميّة أو غيرها، فهل تجد من نفسك إمكانية الحكم على شخص بالزنا أو السرقة أو نحو ذلك من مثل هذه الطرق؟! لكن إذا كان الشخص قد حصل له اليقين الجازم فهذا شأنه، بل ومن أدرانا بأنّ أعلميّة مراجع آخرين لم تثبت بمثل هذه الطرق أيضاً، فيحصل التعارض بين الشهادات، فقد سمعنا منامات وحكايا كثيرة في هذا المجال، فالأفضل بالإنسان أن يعتمد الطرق

العقلانيّة الثابتة في الشريعة الإسلاميّة لإثبات مثل هذه الأمور، ولا داعي لكلّ هذا القلق والحيرة والتيه، ولنخفّف عن أنفسنا، فإذا لم يثبت مرجع فقلّد من تدور الاحتمالات بينهم، فالحلول الفقهيّة موجودة.

بل لقد سبق لي مراراً أن تكلّمت عن حجم الطاقة الهائلة التي نصرفها من وقتنا وتفكيرنا وأعصابنا وجدالاتنا حول قضيّة الأعلميّة، فليُترك كلّ إنسان ونفسه، ولتعتمد السبل المحدَّدة في الفقه الإسلامي، فهي لا توصل إلى طريق مسدود حتى نقع في حيرةٍ وتيه. ولعلّ الأفضل أن ننشغل بالتوجّه إلى الله وعبادته، وحلّ مشاكل الناس، والقيام بالمشاريع الخيرية والتطوّعية، ونشر الوعي والفضيلة، ومحاربة مختلف وسائل تدمير تراث هذه الأمّة، وهناك لو نتوجّه إلى الله فلعلّه يعيننا، ونخرج من حال إلى حالٍ أفضل، إنّه وليّ قدير.

٧٨٩ ـ الجنس مع المحارم، والمواجهة الواعية لظواهر الفاحشة

السؤال: ما هو حكم ممارسة الجنس مع المحارم كالأم؟

● هو حرام مطلقاً بلا خلافٍ يُعلم فيه بين علماء الإسلام، وهو زنا وفاحشة، بل يذهب كثير من علماء المسلمين من المذاهب المختلفة، وقد يكون إجماعاً، إلى أنّ عقوبة الزاني بأحد محارمه هي القتل، أو الضرب بالسيف آخذاً منه ما أخذ، فإن قَتَله السيفُ وإلا حُبس حتى الموت. ويظهر من بعض الكلمات المرويّة عن بعض الصحابة والتابعين و.. أنّ هذه العقوبة ترتبط بكونه قد ارتدّ عن الإسلام؛ لوضوح هذه الحرمة في الدين الإسلامي.

وقد وردت بعض النصوص ـ كخبر أبي بصير ـ التي تؤكّد أنّ هذا الفعل أعظم ذنباً من سائر أنواع الزنا. وهناك بعض التفاصيل الفقهيّة في هذا الموضوع

يمكن مراجعتها في كتب الفقه الإسلامي. وهذا كلّه يشي بحجم عظم هذا الذنب وضرورة التحرّز منه، وإن كان عندي تحفّظ استدلالي على العقوبة التي قرّرها مشهور الفقهاء فيه، حيث قد يترجّح أنّ عقوبته الجلد فقط.

ومن الضروري الانتباه لمخاطر هذه الظاهرة عبر السعي لنشر العفّة داخل البيت، فلا ينبغي للأخت ـ مثلاً ـ وهي في مقتبل العمر وأخوها شاب في عنفوان الشباب، أن تلبس ما لا يليق ويكون موجباً لتهييج الشهوة بشدّة ولو كانت تظهر أمام أخيها، وكذلك مسألة الاختلاط في النوم على فراش واحد، حيث ورد في بعض النصوص رجحان التفريق بعد بلوغ سنّ معينة كالعشر سنوات، وكثيراً ما لا تلتفت المرأة أو الفتاة لتصرّفات قد تكون عفويّةً ولا تنتبه لكونها مؤثرة غريزيّاً في الرجال، فهذه الأمور الصغيرة عندما نتنبّه لها ـ لاسيما من قبل الأهل ـ يمكنها أن تساعد في حماية الأخلاق والأسرة.

ولا يمكن للقوانين ولا للدول أن تواجه هذه الظواهر بمفردها، بل العنصر الأهم في هذا الملفّ يرجع لكلّ من يتولّى الشؤون التربويّة، مثل الأهل والأقارب والمدرسة والجامعة والأندية الكشفيّة والرياضيّة وأمثال ذلك، فعندما يتعاون هؤلاء لزرع الروح العفيفة في الأولاد وحمايتهم بشكلٍ واعٍ وهادئ، يمكن أن نحمي مجتمعاتنا والإنسان من السقوط في مهاوي هذه الرذائل، وحماية أنفسنا والأسرة والكيان الاجتماعي من التفكّك إن شاء الله، أمّا لو بقي الأهل يفهمون التربية على أنّها إطعام وإشراب وكسوة، وبقيت المدرسة أو الجامعة تفهم وظائفها على أنّها مجرّد التعليم أو التلقين، وغابت التربية بأبعادها المتنوّعة عن التعليم، فسوف ينتج عن ذلك جيلٌ يواجه الكثير من المشاكل. والأهل والمدرسة هم بأنفسهم يحتاجون لدورات تدريبية وتعليمية في كيفية مواجهة هذه

الظواهر عند الجيل اللاحق بطريقة حكيمة وواعية تحتوي الأمور ولا تواجهها لمجرّد المواجهة، وتأخذ في نظرها المقاصد والغايات لا الانفعال والعصبية والتوتر فقط، وعندما نوفّر للأهل مثل هذا الوعي الحاصل من نقل الخبرات والتجارب، فنحن نقوم بإنجاز كبير، ونخفّف من حجم المخاطر القادمة.

يُشار إلى وجود سعي اليوم يروّج له في بعض الأوساط الفاسدة أخلاقيّاً وتربويّاً عبر الشبكة العنكبوتيّة (الأنترنت) وغيرها، لترغيب الشباب بممارسة الفحشاء مع المحارم أو على الأقلّ كسر الحواجز النفسيّة أمام مثل هذا الأمر، وهذا أمر يحتاج لتوحيد الجهود لمواجهته بالطرق الحكيمة والهادئة القائمة على وعي عميق بالأمور، وعلى رؤى استراتيجية تملك عمق البصيرة ورزانة التفكير وهدوء الأعصاب.

٧٩٠ . تأثير الشذوذ بين الفتيات (السحاق) على عقود الزواج

السؤال: هل يجوز الزواج من رجل مارستُ مع أُخته السحاق، وتخيّلت أثناء ممارسة العادة السريّة الجماع بوالده وعمّه؟ أرجو الردّ بدليل شرعي حتى يطمئنّ قلبي. وهل أحدٌ من العلماء يقول بحرمة هذا الزواج أو الجميع يقول بالحليّة؟

● المعروف بين فقهاء المسلمين هو حرمة السحاق، وإن اختلفوا في عقوبته، فذهب جمهور فقهاء أهل السنّة إلى أنّه لا يثبت فيه حدٌّ شرعيّ رغم حرمته، وإنّما الثابت فيه التعزير تبعاً لما يراه القاضي الشرعي، بينما يُثبت فيه جمهورُ الإماميّة الحدَّ.

لكن لا أثر للمساحقة على التحريم في باب الزواج، بخلاف اللواط الذي توجد فيه بعض الأحكام المتصلة بذلك كما هو معروف في الفقه الإسلامي،

وأشرنا لذلك في بعض الأجوبة عن أسئلة سابقة تعرّضنا لها(انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٨، السؤال رقم: ٦٣٦)، وعليه فيجوز للمرأة الزواج من أب أو عم أو خال أو أخ أو ابن أو.. المرأةِ التي فعلت معها هذا الفعل، ولا يحرم عليها شيء من ذلك؛ لعدم وجود أيّ دليل من الكتاب الكريم أو السنّة الثابتة يفرض ثبوت تحريم في باب الزواج هنا، بل يلزمها التوبة الصادقة عن الفعل نفسه فقط.

ولا فرق في عدم تحريم الزواج هنا بين حصول التخيّل لشخص بعينه أثناء ارتكاب الفاحشة وعدم حصول التخيّل، تماماً كما هي الحال في الاستمناء (العادة السريّة) لو فعله الرجل أو فعلته المرأة، فإنّ تخيّلَ شخصٍ ما أثناء الاستمناء لا يؤثر على أحكام عقود الزواج بأيّ أثر شرعي، فلو تخيّل امرأةً جاز له الزواج منها أو من واحدة من قريباتها ما لم يكن هناك مانع شرعي آخر عن هذا الزواج.

وأشير أخيراً إلى ضرورة الوعي التربوي والديني والاجتماعي تجاه هذا النوع من الأعمال، والذي تشير غير دراسة في هذا المجال إلى انتشاره التدريجي بين الشباب والفتيات في العصر الراهن في عالمنا الإسلامي، فضلاً عن غيره، بل هناك سعي حثيث لتبرير ذلك دينيّاً وأخلاقياً واجتماعياً، حتى رأينا بعض وسائل الإعلام العربيّة تحاول الانتصار أو التبرير لمثل ذلك! ومن المطلوب أن لا يستخفّ أحد بهذه الأمور حتى لا ننتبه من نوم الغفلة وتكون الأمور ـ كما غيرها ـ قد فلتت من إمكان إصلاحها أو ترشيدها.

٧٩١ . إثبات الهلال بالعلوم الفلكيّة

☚ السؤال: هل لديكم اعتراضات على الاستناد إلى المعطيات الفلكيّة في ثبوت

هلال شهر رمضان؟ وما هو رأيكم الشخصي في ذلك؟

●وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة هي أنّه إذا كانت المعطيات الفلكيّة يقينيّةً عندك، وتفيد ـ بنحو العلم ـ خروج الهلال من المحاق مع إمكان رؤيته، فإنّ ذلك يكفي في الإثبات الشرعي، وهذا ما بات يذهب إليه غير واحدٍ من الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين.

وأمّا قول بعض الفقهاء هنا بأنّ حصول العلم بإمكان الرؤية من قول الفلكي غير متيسّر إلا قليلاً، فهذا تشخيصُ موضوع لا يُلزم المقلّدين، فكلّ من يحصل له العلم من التقارير الفلكيّة المؤكَّدة بأنّه وُلد وصار ممكن الرؤية، يلزمه الاعتماد على ذلك، وعلى كلّ مكلّف العمل بما يمليه عليه اجتهاده أو تقليده.

٧٩٢ ـ جعل الوصاية للمرأة عن الميّت على الأطفال و..

السؤال: هل تجوز الوصيّة إلى المرأة بأن تجعل وصيّاً بعد موت الموصي؟

●المعروف في الفقه الإمامي جواز الوصيّة إلى المرأة، بأن تكون لها الوصاية على الأطفال مثلاً بعد موت الموصي وتكون لها الولاية على تنفيذ وصيّة الموصي؛ وذلك استناداً إلى عمومات ومطلقات باب المعاملات عامّة والوصايا خاصّة، مؤيّداً بما رواه علي بن يقطين حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أوصى إلى امرأةٍ وشرك في الوصيّة معها صبيّاً، فقال: (يجوز ذلك، وتمضي المرأة الوصيّة، ولا تنتظر بلوغ الصبي، فإذا بلغ الصبي فليس له أن لا يرضى إلا ما كان من تبديل أو تغيير، فإنّ له أن يردّه إلى ما أوصى به الميت) (كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٩؛ والاستبصار ٤: ١٤٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٨٤ ـ ١٨٥).

وقد ذهب بعض فقهاء الإماميّة إلى كراهة الوصيّة إلى المرأة، بل منع الوصيّة لها بعضُ فقهاء أهل السنّة أيضاً، واستندوا في ذلك:

أ ـ تارةً إلى أنّ الوصاية نحو ولاية، والمرأة مسلوبة الولاية بما فيها الولاية القضائيّة.

ب ـ وأخرى تمسّكاً بخبر السكوني، عن الإمام الصادق، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، أنّه قال: (المرأة لا يُوصى إليها؛ لأنّ الله تعالى يقول: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم) (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٤: ١٤٠).

ولكنّ هذين الوجهين ضعيفان:

أمّا الأوّل، فلعدم ثبوت منع مطلق من تولّي المرأة أيّ شيء على الإطلاق، بل الثابت ـ على أبعد تقدير ـ هو عدم تولّيها الولاية العامّة وولاية القضاء وولاية الأسرة مع وجود الزوج وأمثال ذلك، أمّا لو أوصى من له الولاية لها بتولّي أمور أبنائه بعد وفاته مثلاً فلا يوجد دليل يمنع عن ذلك، والقياس ليس بحجّة ما لم يفد يقيناً.

وأمّا الثاني، فالخبر ـ لو كان دالاً على الوصيّة العهديّة ـ ضعيف السند بالنوفلي، وفاقاً لجماعة من العلماء، كما أنّ متنه غريب بعض الشيء؛ إذ لو صحّ المتن للزم إثبات السفاهة على المرأة، ومن ثم الحكم بالحجر عليها حتى في أموالها، مع أنّ هذا لا يلتزم به أحد وبطلانه من الواضحات المرتكزة بالسيرة القطعيّة وبمتناثر النصوص الحديثية والقرآنية، فكيف يطبّق الإمام عنوان السفهاء على المرأة والوارد في الآية ثمّ يجيز الشرع لها التصرّف في أموالها؟!

يضاف إلى ذلك بطلان كون المرأة سفيهة خارجاً؛ فإنّ هذا الأمر باطل بالوجدان، فكثير من النساء لا ينطبق عليهنّ عنوان السفيه في كثير من المعاملات

الماليّة، والسفاهة عنوان واقعي وليس تعبّديّاً، ومن ثم فينبغي التوقّف في أمر هذه الرواية، لاسيما وأنّ ظاهرها لم يعمل به أغلب الفقهاء، بل حملوها على التقيّة ونحو ذلك. ولهذا لم يُفت بمضمونها الكثير منهم.

فهذه الرواية مثل رواية العياشي الأخرى ـ وهي ضعيفة السند أيضاً ـ تجعل شارب الخمر والمرأة من السفهاء، مع أنّ الكثير من خبراء الاقتصاد والتجارة اليوم في العالم هم من شاربي الخمر، ولعلّه يراد التعريض بهما لا بيان حكم قانوني.

وأمّا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الحكم بكراهة الوصيّة للمرأة، استناداً إلى رواية السكوني، فهو باطل؛ لأنّ رواية السكوني ضعيفة السند والمتن كما قلنا، ومن لا يلتزم بقاعدة التسامح كيف له الإفتاء بالكراهة هنا؟! ولعلّه لأنّ السيد السيستاني لا يرى وثاقة النوفلي ولا يعتقد بقاعدة التسامح أيضاً، لم يذهب ـ خلافاً لغير واحد من المراجع المعاصرين والمتأخّرين ـ إلى كراهة الوصيّة للمرأة حسبما جاء في رسالته العمليّة (منهاج الصالحين ٢: ٤٣٣). وغاية ما في أمر هذه الرواية أن تُعتبر مؤشّراً على عدم وعي بعض النساء ـ لاسيما في تلك الأزمنة ـ بالأمور المالية والإدارة المنزليّة، ممّا يدعو الموصي للتنبّه لهذا الموضوع عندما يضع وصيّته، وهذا لا فرق فيه بين الرجل والمرأة من حيث المبدأ، فعلى كلّ موصٍ أن يدرس شخصيّة الوصي الذي يريد تنصيبه في هذه المهمّة، ومدى المؤهّلات التي يتمتع بها لتنفيذ الوصيّة على أحسن ما يرام، فكم من رجلٍ لا يُحسن الإدارة المنزليّة والرعاية المالية للقصّر واليتامى، وكم من امرأة كانت لها المكنة في هذا المجال بشكل بارع.

والنتيجة: إنّ المرأة يمكنها أن تكون وصيّةً مطلقاً إذا استجمعت سائر شروط

الأوصياء المعروفة في الفقه الإسلامي كالبلوغ والعقل ونحو ذلك.

٧٩٣ . زواج المسلمة من غير المسلم

السؤال: اتصلت بي إحدى الأخوات من أُستراليا، كانت صابئيّة، ودخلت هي وعائلتها في الإسلام سرّاً، ولم يعلم بذلك أحدٌ من أقاربها، وبعد أن مات والدُها تزوّجها أحد أقاربها وهو صابئيّ، ولم تُخبره بإسلامها خشية القتل، بحيث لا تستطيع الصلاة أمامه. هل يوجد من الفقهاء من يجوّز الزواج الدائم من صابئي؟

● لا أعلم أحداً من الفقهاء ومراجع الدين يجوّز للمرأة المسلمة أن تتزوّج من غير المسلم، بمن في ذلك أهل الكتاب أو من عندهم شبهة كتاب، كاليهود والنصارى والمجوس والصابئة وغيرهم، فضلاً عن المشركين وعبدة الأوثان، وإذا تحقّق الزواج فلا قيمة له، فهي الآن أجنبيّة عنه تماماً، ولو ظلّت على علاقة معه فإنّ هذه العلاقة يعتبرها الفقهاء علاقةً غير شرعيّة، وعليها ترك هذا الرجل فوراً قدر المستطاع.

هذا هو المعروف بين فقهاء الإسلام، نعم في الفترة الأخيرة ظهرت بعض وجهات النظر هنا وهناك تثير كلاماً في إمكانيّة زواج المسلمة من الكافر غير المشرك كاليهود والنصارى، على أساس أنّ القرآن حرّم نكاح المشرك لا مطلق الكافر، مثل ما طرحه الباحث جمال البنّا، وما نسب إلى الدكتور حسن الترابي وغيرهما.

٧٩٤ . تأثير عروض الحيض والنفاس في نهار شهر رمضان

السؤال: ما هو حكم الأكل في نهار شهر رمضان للحائض المنقطع عنها الدم

في تمام الساعة الرابعة عصراً قبل أذان المغرب بساعتين، ولم تغتسل، وواصلت الأكل؛ لأنّها تعتبر أنّها لم تصم اليوم، وتأخّرت بالغُسل؛ لوجود طلاءٍ على أظافرها وعدم توفّر المزيل، وفيما بعد أزالت الطلاء، وتمّ الغسل، وأمسكت عن الأكل؟

● وجوب الصوم ـ بل صحّته أيضاً ـ مشروط عند الفقهاء بالنقاء من الحيض والنفاس، فإذا جاء الحيض أو النفاس ولو في بعض الوقت من النهار لم يعد هناك وجوب للصوم حتى لو عرض النقاء بعد ذلك أو قبله، بل حتى لو صامت في هذه الحال لا معنى لصومها ولا يصحّ منها الصوم حتى لو لم تكن قد تناولت أيّ مفطر من قَبْلُ خلال النهار.

وقد وردت مجموعة من الأحاديث الدالّة على هذا الحكم، مثل:

أ ـ صحيحة عِيص بن القَاسم قالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهَّ عليه السلام عَن امرَأةٍ تَطْمَثُ في شَهْر رَمَضَان، قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْس؟ قَال: (تُفْطِرُ حِينَ تَطْمَثُ).

ب ـ صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سَألتُ أبا جَعفَرٍ عليه السلام عن الْمرأَةِ تَرَى الدَّمَ غُدْوَةً أَوِ ارْتِفَاعَ النَّهَارِ أو عِنْدَ الزَّوال؟ قَالَ: (تُفْطِرُ..).

وغيرهما من الروايات التي فيها المعتبر وغير المعتبر، وقد عارضتها بعض الروايات التي تفصّل بين عروض الحيض قبل الزوال وبعده، لكنّها خضعت عندهم لمناقشات متنيّة وصدوريّة. وعلى هذا ادُّعي اتفاق كلمات الفقهاء، ولهذا يعبّر بعضهم هنا بالقول بأنّ من شروط وجوب الصوم وصحّته الخلوّ من الحيض والنفاس في مجموع النهار أو في تمام النهار.

نعم، وردت بعض الأحاديث التي تحثّ المرأة على البقاء ممسكةً بقيّة النهار، لاسيما مع عدم وقوعها في أيّ مفطر خلال النهار.

وبناء على ما فهمه الفقهاء من هذه النصوص، فإنّ هذه المرأة (في السؤال أعلاه) ما تزال غير صائمة، والصوم لم يجب عليها بعدُ، وإنّما يجب في اليوم التالي مثلاً، ولا يلزمها الإسراع بالاغتسال؛ لعدم وجود دليل على ذلك، ما لم تؤخّر الصلاة عن وقتها، فإنّ صلاة الظهرين ما تزال في وقتها، وحيث إنّها طهرت قبل نهاية وقت الظهرين فهذا يعني أنّ صلاة الظهرين صارت واجبةً عليها، فعليها الغُسل الصحيح، ثم الصلاة قبل غروب الشمس.

٧٩٥ ـ نذر الزوجة، وإلزام الزوج لزوجته بالإنفاق من مالها

السؤال: نذرت لله نذراً إن رزقني الله بيتاً من مالي، أن أقيم فيه مجلس دعاءٍ لله، أجمع فيه بين الإحياء للصلاة والذكر والدعاء والتسبيح، وبعدها بسنة واحدة رزقني الله بمسكن إيجار، وأجبرني زوجي على المشاركة في رسوم الإيجار لارتفاع السعر، فقاسمته من مالي في هذا المسكن. والسؤال هل يجب عليّ الوفاء بالنذر؟

● يلزم في البداية ـ بعد فرض أنّ هذا النذر كان حاوياً لشروط الصحّة ـ تحديد المراد من (أن يرزقك الله بيتاً):

١ ـ فإذا قُصد أن تصبح مالكةً لبيتٍ هي أو زوجها أو معاً، فلم يتحقّق موضوع النذر بعدُ؛ لأنّ المفروض أنّها وزوجها لم يملكا هذا البيت بعدُ، فلا يجب الوفاء بالنذر.

٢ ـ وأمّا إذا قُصد ملكيّة منفعة بيت ولو بالإجارة:

أ ـ فإن قصدت ملكيّتك الخاصّة لذلك، فهذا أيضاً لم يتحقّق؛ لأنّ المفروض أنّك لم تقومي بالمشاركة لوحدك في ملكيّة منفعة البيت المستأجر، بعد أن شارك زوجك أيضاً في دفع مبلغ الإجارة، وعليه فلا يجب الوفاء بالنذر.

ب ـ وإن قصدت ملكيّةً أعمّ من ملكيّتك أو ملكية زوجك أو بالشركة بينكما، فالمفروض أنّ هذا تحقّق بعد أن استأجرتما البيت، فيلزم الوفاء بالنذر في هذه الصورة الأخيرة دون غيرها.

وإذا أمكن القيام بهذا المجلس بصرف النظر عن النذر، فهو خير، فإنّه مجلسٌ يحبّه الله، ويُذكر فيه اسمه ويتوجّه إليه بالدعاء والتسبيح والتحميد وذكر آيات القرآن الكريم.

يُشار إلى أنّ الأزواج لا يجوز لهم ـ من حيث المبدأ ـ إلزام الزوجات بأيّ نفقة على البيت، ولو كنّ موظفات أو عاملات أو ميسورات ماديّاً، فأخذ زوجك منك هذا المال لدفع مبلغ الإجارة لابدّ وأن يكون عن قبول منك شخصيّاً، وإلا فيكون تصرّفاً محرّماً منه. وهذه من الأمور الابتلائية العامّة التي يكثر فيها فرض الإنفاق أو دفع الأموال على الزوجة أو مصادرة أموالها وراتبها الشهريّ. نعم يحسُن بالزوجات أن يساعدن أزواجهنّ على القيام بأمور الحياة، لاسيما مع عسر حال الزوج، بل قد يكون في عدم مساهمتهنّ في بعض الأحيان ما يشي بسوء العشرة والخلق، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع أكثر من مرّة.

٧٩٦ . خروج الزوجة من منزل زوجها لزيارة أقاربها و..

السؤال: أنا فتاة متزوّجة، وعمري ٢٠ سنة، توفّيت والدتي قبل خمسة أشهر تقريباً، ولديّ إخوان وأخوات يقطنون في مدينة تبعد عن المدينة التي أقطن فيها ساعتين ونصف تقريباً، وأستطيع التنقّل بالقطار بين هاتين المدينتين لأرى إخوتي وأطمئنّ عليهم، لأنّني أشتاق لهم كثيراً، وأشعر بأزمة نفسيّة حينما يطول الانتظار لأراهم، وهم يشتاقون إليّ كثيراً. السؤال: زوجي يمنعني من الذهاب، تارةً

بحجّة وسائل النقل وخوفاً عليّ منها، علماً بأنّها متوفّرة وآمنة أيضاً، وتارةً أخرى بحجّة أنّه لا يستطيع الابتعاد عنّي، وثالثة يقول: أحتاج إلى شخص يطهو لي الغداء والعشاء؛ لأنّه طالب، فما هو رأيكم؟

● من الناحية الفقهيّة، يختلف الفقهاء في اشتراط إذن الزوج في مسألة خروج الزوجة من بيتها، فبعضهم يرى هذا الشرط فقط في حال منافاة خروجها لحقوقه الزوجيّة مثل الاستمتاع، كالسيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهو الظاهر من السيد محمود الهاشمي، وبعضهم الآخر يوسّع مساحة الاشتراط، فيرى أنّ الزوجة لا يمكنها الخروج مطلقاً من البيت إلا بإذن زوجها، سواء نافى خروجها حقّه أم لا، كما هو رأي جماعة من الفقهاء مثل السيد الكلبايكاني، والسيد الخامنئي، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد صادق الروحاني، والسيد عبد الأعلى السبزواري، والسيد علي السيستاني، والشيخ محمد أمين زين الدين وغيرهم، وبعضهم بنى شرط الإذن مطلقاً على الاحتياط الوجوبي مثل السيد الخوئي والشيخ الفياض والشيخ جواد التبريزي وغيرهم. وعلى كلّ مكلف أن يعمل بما يُمليه عليه اجتهاده أو تقليده.

وقد سبق لي أن بحثتُ هذا الموضوع بالتفصيل في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٢٨٠ ـ ٣٠٤)، وتوصّلت إلى أنّ الرجل والمرأة لهما حكم واحد، وهو عدم جواز الخروج من البيت لو نافى الخروج حقّ الطرف الآخر لا مطلقاً، سواء اعتبرنا الخروج محرّماً في نفسه أو اعتبرناه متضمّناً أو مستلزماً للحرام الذي هو عدم تسليم الحقّ للطرف الآخر.

وأمّا من الناحية العمليّة، فعلى الزوجة أن تتفهّم بعض مبرّرات الزوج، فلعلّ

قلقه عليها مبرّر من الناحية الأمنيّة، ويفترض الدخول في حوار صريح وشفاف بين الطرفين، وعلى الزوج أن يتفهّم أنّ هذه المرأة التي عنده أمانة سلّمه الله إيّاها، وأنّها ليست لحماً وعظاماً فقط، أتته لتخدمه أو لترعى مصالحه، بل هي إنسان له مشاعره وأحاسيسه التي يلزم على الرجل الانتباه إليها، كي تبقى حياته الزوجيّة هانئة وسعيدة، والتضحية في الحياة الزوجيّة هي الأساس الذي تقوم عليه، وليس ما بتنا نراه اليوم في أوساط الشباب والفتيات من الشعور العميق بأنّني لست مستعداً للتضحية في سبيل الآخر، وأنّ المهم هو مصالحي، بل علينا أن نمزج بين الدفاع عن مصالحنا والتضحية ببعضها في بعض الأحيان، كي نبني حياةً عائلية مستقرّة وسعيدة.

إنّ إحساس الفتاة بعاطفتها تجاه أهلها لاسيما والعهد قريب بوفاة والدتها، هو إحساس إنساني طبيعي محمود، ومن الجدير أن نتعامل معه بأخلاقيّة وبإحساسٍ مرهفٍ مقابل، ما دام ذلك لا يكلّفنا الكثير من وقتنا، وما دامت الزوجة تراعي ظروف زوجها فلا تُثقل عليه فيما تطلب، إنّه بالتعاون والتضحيات المتبادلة يمكن بناء عائلة كريمة.

كلمتي الأخويّة هي أن نقدّر العواطف والأحاسيس في حياتنا، وهي المشاعر التي نراها في المرأة، وتتجلّى في شخصيّة الأم المقدّسة في وجودنا، إنّ تقدير الأم بوصفها رمز الحنان والعاطفة يعني تقدير العاطفة والإحساس والروح الرقيقة، وكلّ ما يفضي إلى الاستجابة لهذا الإحساس ولهذه الأرواح الرقيقة فهو استجابة للرحمة الإلهيّة، شرط عدم الإفراط والتفريط، وإذا لم يأخذ الزوج بهذا الكلام فليس على المرأة إلا السعي للحوار ولو طويل المدى مع زوجها، لتغيير طريقة تفكيره في بعض الأمور حيث يمكن. وعليها أن تدرك أنّ بعض مواقف الرجال

المتشدّدة في مكانٍ ما قد يكون سببها مواقف أو تصرّفات سلبية سابقة نشأت من الزوجة نفسها في موضوع آخر، فالحياة الزوجية متشابكة في تأثيراتها، ويفترض إصلاح الأمور في غير موضع كي يتمّ النهوض بحياة زوجيّة فاضلة إن شاء الله.

٧٩٧ . الفوضى الاجتماعية في مسألة الهلال ووظيفة الفقهاء!

السؤال: ذكرتم في مقالةٍ لكم بعنوان: الحاكم الشرعي ودوره في إدارة عملية الجهاد: (كلّ حكم شرعي إذا أوكلته إلى آحاد المكلفين يلزم منه الهرج والمرج، لا يكون تحديده الموضوعيّ ـ بمعنى تحديد ملابسات الحكم ميدانياً ـ بيد الناس، بل بيد شخص آخر، وكلّ حكم لا يلزم من إيكاله للآحاد من الناس ذلك، يكون شأنه راجعاً للمكلّف نفسه؛ لعدم وجود دليل على ولاية أحد على المكلّفين في أمر التطبيق فيه. وربما تكون هذه القاعدة متفقاً عليها). والسؤال: ماذا عن مسألة هلال العيد؟ هل يلزم منها الهرج والمرج أو أنّ شأن الهلال راجع للمكلّف نفسه؟

● حتى الآن ليست مسألة الهلال من هذا النوع؛ لأنّ المقدار المتيقّن من المراد من لزوم الهرج والمرج هو حالة الفوضى التي تفيد اختلال النظام العام لحياة الناس، كما في مثل خوض حرب أو قتال مع جهة معيّنة، أو نحو ذلك. أمّا حادثة الهلال التي يبتلي بها الناس عادةً يوماً واحداً في السنة وهو يوم عيد الفطر (إذ الموارد الأخرى كليالي القدر وبداية شهر رمضان والحجّ وأمثال ذلك تبقى أكثر يُسراً)، فهي قضيّة شخصيّة لا يلزم من عدم إيكالها للحاكم وقوع فوضى واضطراب في البلاد وبين العباد.

نعم، لا شكّ أنّها باتت تُحدث إرباكاً اجتماعياً بدرجة معيّنة، كما ومن الواضح أنّ تبسيطها إلى حدّ الاستخفاف بتأثيراتها الاجتماعية غير صحيح، خلافاً لما

يحاوله بعض الناس، لكنّ هذا لا يعني مسألة اختلال النظام العام. فما ذكرتُه في مقالتي المتواضعة هناك في سياق البحث عن مسألة الجهاد يختلف عن هذه الحال هنا. فموضوع الهلال ينبغي التعامل مع تأثيراته الميدانية دون تبسيط ولا تهويل.

لكنّ الشيء الذي تتعزّز القناعة به يوماً بعد آخر هو أنّ الفقهاء والمجامع الفقهيّة ومراجع الدين باتوا يتحمّلون جزءاً من المسؤوليّة في هذا الصدد، بسبب الإرباكات التي تتسبّب بها حالة اختلاف الفتاوى بين الفقهاء، فضلاً عن الاختلافات في التطبيقات فيما بينهم تارةً، وفيما بين الناس أخرى أيضاً، فأيّ مانع من أن يتوافق كبار الفقهاء ممّن يملكون غالبيّة الجمهور المتديّن على مستوى التقليد، ويقرّروا ـ بالعنوان الثانوي ـ تسليم مهمّة البتّ في هذا الموضوع لفقيهٍ معيّن أو لمجلس فقهي معيّن، يحيط بهما فريق عمل كبير من الخبراء والمتابعين، ولو كان ذلك بحيث لا يفتي هؤلاء الفقهاء الكبار في هذه المسألة (بل يتركونها للاحتياط الوجوبي مثلاً)، بما يسمح للناس بالعودة لذلك الفقيه أو لذلك المجلس الموكلة إليه مهمّة متابعة هذا الموضوع والإعلان عنه سنويّاً، بل شهريّاً.

فكما لا يفتي الكثير من الفقهاء والمراجع في موضوعات كثيرة، بل يصوغون بياناتهم الفقهيّة بصيغة الاحتياط الوجوبي التي تفسح للمكلّف من إمكانية تقليد غيرهم، كذلك الحال هنا، بل قد يمكنهم المداورة في هذا الموضوع ضمن صيغة تنظيميّة معيّنة لا يبدو من الصعب تقديم تخريجات فقهيّة لها.

بالفعل، أعتقد بأنّ اختلاف الفقهاء حيث كان مسؤولاً عن هذا الوضع بدرجة ليست بالقليلة، فإنّ هذه المسؤوليّة تطالهم في أن يخفّفوا عن الناس هذه الفوضى الاجتماعيّة التي تُربك حركة الأسر والعوائل كلّ عام، ومن ثم من أراد بعد ذلك شخصيّاً أن يحتاط أو له رؤية خاصّة من الناس فهذا أمر آخر يبقى

حالة محدودة، والمهم تجاوز الحالة العامة المربكة هذه.

أعرف أنّ هذا الكلام كلّه كلامٌ نظريّ، والقضيّة أبعد من التخريجات الفقهيّة والحلول الاجتهادية لمسألة من هذا النوع، وأنّ جوهر الموضوع يرجع إلى طبيعة التعقيدات الميدانية القائمة في شبكة العلاقات بين التيارات الدينية والسياسيّة ورموزها الفقهيّة في الساحة اليوم، لكن هي كلمة كان من المناسب أن تُقال.

٧٩٨ ـ الأحزاب السياسيّة، مشروعيّتها الفقهيّة وإشكاليّاتها الميدانيّة

السؤال: ألا يتنافى الإسلام مع الانتماء للأحزاب والحركات خصوصاً حين يكون هذا الانتماء يحمل نوعاً من التعصّب؟ ألا يعني الإسلام التسليم لحقيقة واحدة والتخلّي عن الحزبيّة والعشائريّة والعنصريّة؟ أليس ما نشهده اليوم من التعصّب لأحزاب ومراجع دينيّة منافياً لحقيقة وجوهر الإسلام؟

● العلاقة بين الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص من جهة، والحزبيّة والانتماءات التنظيميّة السياسيّة من جهة ثانية لها جوانب متعدّدة، وقد وقع جدل في شرعيّة أو نفعية أو جدوى العمل الحزبي منذ مطلع القرن العشرين تقريباً، وكان هذا الجدل يشتدّ ثم يضعف تبعاً للمرحلة، حيث شهد ظهوراً في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، حتى على المستوى الشيعي في سياق تأسيس بعض الأحزاب مثل حزب الدعوة الإسلاميّة في العراق، بعد أن كان شهد ما يشبهه في أجواء تأسيس حزب التحرير. وكذلك شهد حضوراً في بدايات انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران كما تشرح لنا بعض المواقف آنذاك وخلفيّات الجدل في شرح الدستور الإيراني تارةً (انظر الجزء الثاني من كتاب: صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهائي قانون اساسي جمهوري اسلامي

ايران، عند الحديث عن المادة ٣٠ من الدستور) وقضيّة الحزب الجمهوري أخرى، وهكذا شهدنا مثل هذا الجدل في الفترة الأخيرة عقب سقوط نظام الرئيس المصري الأسبق حسني مبارك، حيث وقع خلاف بين التيارات الدينية والسلفية حول شرعيّة تشكيل الأحزاب الدينيّة، ضمن جدل سياسي تعلّق بأحد هذه الأحزاب المعروفة هناك.

وظلّت المواقف والفتاوى تظهر هنا وهناك بين الفينة والأخرى تتخذ آراء مختلفة من تشكيل الأحزاب عامّة والأحزاب الدينية بشكل خاصّ. كما شهدت الساحة الباكستانية ـ ومنها الساحة الشيعيّة أيضاً ـ جدلاً حول شرعيّة الأحزاب بين التوجّه نحو مفهوم الأمّة ومفهوم الحزب ما يزال قائماً في بعض الأوساط إلى يومنا هذا.

ولا نريد أن نستعرض المشهد الجدلي في هذا الموضوع، فقد كُتبت العديد من الكتب والمقالات، وصدرت الكثير من المواقف أو الفتاوى أو التوجيهات في هذا الصدد، يمكن مراجعتها لمن أحبّ (وممّن ساهم في هذا الموضوع أودّ ذكر بعض الأسماء فقط: السيد محمّد باقر الصدر، الشيخ حسين علي المنتظري، الشيخ علي الكوراني، الدكتور داوود فيرحي، الشيخ محمّد صادق الكرباسي، الشيخ عبد العزيز بن باز، الدكتور صادق حقيقت، عبد القيّوم سجادي، الشيخ محمد مجتهد شبستري، الشيخ تقي الدين النبهاني، الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، السيد محمّد حسين فضل الله، الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الشيخ مصطفى العدوي، الشيخ أبو إسحاق الحويني، السيد محمد الحسيني الشيرازي، السيد حسن الشيرازي، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، السيد محمد حسين البهشتي، الدكتور محمّد عمارة، الشيخ يوسف القرضاوي، الأستاذ مصطفى

الزرقا، وعبد العزيز الخياط وغيرهم..).

ولكنّني سوف أحاول هنا أن أتناول هذا الموضوع باختصار بالغ لأشرح المواقف، ثم مستنداتها، والتعليق عليها، واتخاذ مواقف من هذا الموضوع؛ لأختم كلامي في الإشكاليّات التي تواجه العمل الحزبي، والتي ينبغي أخذها بعين الاعتبار أثناء ممارسة هذا العمل.

أولاً: الاتجاهات المختلفة في شرعيّة العمل الحزبي، الأدلّة والمناقشات

ظهرت على مستوى الجانب الشرعي الفقهي، آراء متعدّدة من جانب بعض الفقهاء أو الباحثين الإسلاميّين من مختلف المذاهب، وقد انقسموا في الرأي إلى اتجاهات أبرزها:

١ ـ اتجاه حظر العمل الحزبي مطلقاً أو رفضه

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يرى حرمة تأسيس الأحزاب مطلقاً أو رفض تأسيسها، وأنّ الحزب هو مشروع غير شرعي مهما كان وكيفما كان. وهؤلاء تارةً وجدنا عندهم أدلّةً تحرّم العمل الحزبي بالعنوان الأوّلي، وأخرى وجدنا التحريم عندهم ينطلق من العنوان الثانوي ومن بعض النتائج المضرّة التي تلحق هذا النوع من العمل، كما سنلاحظ من خلال عرضنا القادم إن شاء الله.

ومن أبرز المنطلقات التي ينطلق منها هذا الفريق ـ بعد حذف العديد من الأدلة واضحة الضعف جداً ـ ما يلي:

الدليل الأوّل: إنّ الحزب نظام أو تنظيم لم يكن له وجود في عصر النصّ، ولم يعرفه النبي ولا أصحابه، ولا عُرف في عصر السلف من الأئمّة والصالحين،

وهذا يعني أنّ بناء الحياة الإسلاميّة أو الجماعة المسلمة على نظام العمل الحزبي يستبطن شيئاً من البدعة؛ فلابدّ من ترك هذه السبل الحادثة والعودة لما عليه السلف في هذا المضمار. وهذا ما يُنتج أنّ تكوين فقه سياسي حزبي من خلال النصوص الدينية هو عملية غير مجدية وغير ممكنة.

ولكنّ هذه الطريقة من الاستدلال، والتي أكثر جماعة من علماء المسلمين استخدامَها في إصدار أحكام شرعيّة، تعاني من خطأ منهجي، فالبدعة ليست كلّ شيء حادث أو كلّ طريقة عمل حادثة، إنّما البدعة هي الأفكار أو الأقوال أو الأفعال أو المناهج التي لا وجود لها في الدين، ثم تتمّ ممارستها أو التنظير لها بوصفها جزءاً من المنظومة الدينيّة ولو في الوعي الشعبي العام، فإذا تمّ اعتماد العمل الحزبي في عصرنا الحاضر، وتمّ تلقّي العمل الحزبي بوصفه أمراً دينيّاً جاء به الكتاب والسنّة، فهذه بدعة؛ لأنّها إدخال ما ليس من الدين فيه، أمّا لو تمّ اعتماد العمل الحزبي بوصفه طريقة عمل بشريّة لتنظيم نشاط الجماعات السياسية والاجتماعيّة دون أن تنسب نفس هذه الطريقة إلى أصل الدين وإلى الكتاب والسنّة، فليس هذا ببدعة.

فأيّ فرق بين العمل الحزبي من هذه الناحية وبين اعتماد وسائط النقل الحديثة؟ ولماذا كان اعتماد التكنولوجيا لا يمتّ إلى البدعيّة بصلة بينما اعتماد (تكنولوجيا الإدارة إذا صحّ التعبير) بدعة؟ إنّ أصل هذا التفسير للبدعة غيرُ صحيح. وهذا كلّه مع غضّ النظر عن مستندات المرخّصين في العمل الحزبي والتي سنشير لبعضها قريباً إن شاء الله.

الدليل الثاني: إنّ تأسيس الأحزاب بشكلها المعاصر يرجع إلى الثقافة الغربية الليبرالية الحديثة والثقافة الشرقية الماركسيّة الشيوعيّة، فلم يعرف العالم

الأحزاب بهذا الشكل سوى في القرنين الأخيرين؛ لأنّها وليدة الحياة الديمقراطية، وهذا يعني أنّ اعتماد طريقة العمل الحزبي نوعٌ من التأثر الثقافي بالغزو الغربي الكافر، وهو ما يضع مناهج عملنا في إدارة المجتمعات موضع اعتماد مرجعيّة الغرب والتخلّي عن مرجعيّة الكتاب والسنّة.

ولكنّ هذه المحاولة الهادفة لتحريم العمل الحزبي غير دقيقة أيضاً رغم بذل بعضهم جهوداً في تكريسها؛ فمجردّ ظهور العمل الحزبي بشكله المعاصر خلال القرنين الماضيين في الغرب ـ وإن كان بعضهم يرى أنّ العمل الحزبي التنظيمي موجود حتى في تاريخ المسلمين منذ القرن الأوّل مع الخوارج وبعض الشيعة وتنظيمات أخرى، مع فارق وجود تطوّر تنظيمي في العمل الحزبي الغربي ـ لا يعني أنّ العمل الحزبي هو أمر محرّم؛ لأنّ العمل الحزبي ليس سوى صيغة بشريّة تنظيمية قابلة للتطوّر بفعل تراكم الخبرات البشريّة، وأيّ ضير في اعتماد هذه الطرق حيث لا تصادم القيم الدينية والأخلاقيّة؟!

فكما نعتمد اليوم الأنظمة الإدارية لإدارة الدولة أو المؤسّسات الحكومية أو الأهليّة أو الشركات الاقتصادية وغيرها، ونرفض منها ما كان معارضاً للدين (مثل تشريع القوانين مع الاستقلال عن النصوص الدينيّة) كذلك الحال في العمل الحزبي، فليس سوى طريقة تنظيم بشري للوصول إلى أهداف محدّدة.

وبحسب ما يُنقل عن السيد محمد باقر الصدر فإنّ العمل الحزبي يشبه مسألة توزيع كتاب، في أنّه ما هي أفضل الطرق لتوزيعه وإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من القرّاء، والتنظيم الحزبي ليس سوى طريقة لإيصال الأفكار الإسلامية والإنسانيّة لأكبر عدد ممكن من الناس (انظر: علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي: ٨٩).

وينطلق السيد الصدر في فكرته هذه ـ على ما يبدو ـ من اعتقاد ساد في تلك الفترة أنّ المؤسّسة الدينيّة لم تعد قادرة على الوصول إلى أكبر عدد ممكن من الناس وإدارة أمورهم ومتابعة قضاياهم للبلوغ بهم نحو تحقيق الأهداف الإسلاميّة، بينما طريقة العمل الحزبي قادرة على فعل ذلك. إضافةً إلى فكرة أخرى كان مرحّباً بها في تلك الفترة في غير بلد كالعراق ولبنان، وهي أنّ ظهور حزب إسلامي سوف يؤدّي بشكل أو بآخر إلى انضواء الشباب المسلم تحت لوائه، بدل الذهاب هنا وهناك للانخراط في التنظيمات الحزبية الماركسيّة أو القوميّة أو اليساريّة عموماً بأشكالها، فالشباب يريد تحقيق مصالح أوطانه، وهو لا يجد غير هذه الطريقة في العمل سائدةً في زمنه، فما لم نقم باحتوائه عبر هذه الطريقة فسوف يذهب إلى التيارات السياسيّة الأخرى.

ومن هنا، استند بعض القائلين بشرعيّة العمل الحزبي ـ كتقي الدين النبهاني وحسين علي المنتظري وغيرهما ـ إلى عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وإن كان بعضهم اعتبر الحزبيّة ـ على النقيض ـ بديلاً غير طبيعي لجماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وعليه فليس إذا كانت الطرق البشرية قد جاءت من الغرب فهذا يعني بالضرورة أنّها محرّمة. نعم، طبيعة علاقة الأحزاب بالدولة الإسلاميّة أو المرجعيّة الدينية، وكذلك مسألة التعدّدية الحزبية، موضوعان آخران، فكلامنا في أصل الفكرة حاليّاً.

الدليل الثالث: إنّ تأسيس الأحزاب يؤدّي إلى وقوع التفرّق والانقسام في المجتمع، فكم رأينا بعد تشكيل الأحزاب ـ بما فيها الأحزاب الدينية ـ من صراعات حزبيّة جرّت على المجتمعات الإسلاميّة الويلات، وحيث إنّ الفرقة محرّمة فلابدّ لنا من الحكم بحرمة مختلف أنواع المقدّمات القريبة المؤدّية إلى

حصول هذه الفرقة بين شرائح المجتمع ومكوّناته، وعليه فينبغي الحكم بحرمة الانتماء الحزبي درءاً لمفسدة الفرقة والتمزّق.

وبعبارة أخرى: إنّ تشكيل المنظّمات الحزبيّة يوقع الفرقة في بلاد المسلمين وأوطانهم، ويُكثر التنازع والاختلاف على السلطة، وهو أمر منبوذ، وقد أكّدت التجارب مثل هذا الأمر، فعلينا التخلّي عن أسلوب إنشاء الأحزاب إلى اعتماد خيارٍ آخر لا يوقعنا في هذا الوضع الفتنوي البغيض.

وهذه الإشكاليّة حقيقيّة؛ لكنّها لا تُدار بهذه الطريقة حتى نُصدر أحكاماً عامّة حول فقه العمل الحزبي في الإسلام، ففي الغرب وكثير من الدولة المستقرّة لا تؤدّي الأحزاب المتعدّدة إلى شيء من هذا النوع، وفي بلداننا نجد الفرقة حتى مع عدم وجود الأحزاب، وهذا يعني أنّ المشكلة ليست في تأسيس الأحزاب في البلدان المسلمة، وإنّما تارةً في التعدّدية الحزبيّة (وهذا موضوع مختلف عن أصل وجود الحزب) وأخرى في طريقة إدارتنا للاختلاف في بلداننا، فما لم نقم بالوصول إلى حلول لعنف اختلافنا المفضي إلى تراجع تطوّرنا وتقدّمنا، فإنّ وجود الأحزاب وعدم وجودها سوف يكون بنسبة واحدة تقريباً.

وهذا الذي نقوله لا يمنع من تحريم العمل الحزبي في بعض الفترات الزمنيّة أو في بعض البلدان إذا كانت طريقة العمل الحزبي تؤدّي في لحظة زمنية أو مكانية معيّنة إلى مفاسد كبيرة على المجتمع، إنّما كلامنا في إصدار حكم عام في هذا الموضوع، وهو ما لا تفي به هذه المقاربة الاستدلاليّة للتحريم، فهل تأسيس الأحزاب في الغرب يشمله هذا التحريم؟ وهل تأسيس حزب مسلم في الغرب يرعى مصالح الأقلّيات المسلمة يشمله شيء من هذا النوع؟!

الدليل الرابع: الاستناد إلى الاستخدام القرآني لكلمة (حزب ـ أحزاب)،

فكلمة الأحزاب وردت في كل الآيات للإشارة أو متضمّنة للذم (انظر: هود: ١٧، الرعد: ٣٦، مريم: ٣٧، الأحزاب: ٢٠، ٢٢، ص: ١١، ١٣، غافر: ٥، ٣٠، الزخرف: ٦٥)، كما أنّ قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ**﴾ (المؤمنون: ٥٢ ـ ٥٤)، وقوله سبحانه: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِّ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾ (الروم: ٣٠ ـ ٣٢).

إنّ هذه النصوص تشمل واقع الأحزاب اليوم، فإطلاق كلمة (حزب) تستوعب هذه الأحزاب المعاصرة. ومن الواضح أنّ النصوص بصدد الذمّ والتحريم فيستفاد منها تحريم تشكيل الأحزاب.

ولعلّ هذا الدليل والذي قبله من أهم أدلّة من ذهب من الباحثين إلى حرمة الانتماء للأحزاب أو تشكيلها إذا كثرت وضجّ بها المجتمع.

ولكنّ هذا الاستدلال ضعيف جداً، فإنّ كلمة (حزب) في اللغة ترجع إلى معنى الطائفة من الشيء، والطائفة من الناس يقال لهم حزب، كما الطائفة من الآيات القرآنية يقال لها: حزب، والنصوص هنا تريد أن تقول بأنّ هؤلاء الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً إنّما يذمّون على فعلتهم هذه، كيف مزّقوا دينهم وتحوّلوا إلى جماعات يفتخر كلّ واحد منهم بفئته، وهذا إذا انطبق على الأحزاب المعاصرة فهو ينطبق على المذاهب أيضاً! فلماذا كان الانتماء للمذاهب حلالاً وواجباً فيما الانتماء للأحزاب حراماً؟! لاسيما وأنّ الأحزاب لا تكون بالضرورة موجبةً

لتمزّق الدين، فقد تكون أحزاباً غير عقائديّة ولا أيديولوجيّة، وإنّما هي أحزاب سياسية وخدميّة فقط على الطريقة المعمول بها في بعض بلدان العالم اليوم.

فالإشكاليّة التي تثيرها الآيات هي إشكاليّة الفُرقة لا إشكاليّة تأسيس حزب بالمعنى المعاصر، إنّها إشكاليّة التمزّق والتشرذم والغرور بالذات الصغيرة والتضحية بالذات الكبيرة والدين كلّه لمصالح جزئية للجماعة الصغيرة، وهذه مشاكل تعاني منها الأحزاب والتيارات الدينية والمذاهب والمدارس الفكرية وغيرها إذا لم تُحسن إدارة اختلافها بما لا يضرّ بالوحدة العامة والعيش المشترك والسلم الأهلي والخلاف والحوار الهادئ.

بل يمكن أن يقال بأنّ اختلاف الأحزاب فيما بينها قد يكون ـ أحياناً ـ تعبيراً عن نوع من الاختلاف في الاجتهاد الشرعي والمصالح الشرعية العامّة، فأيّ فرق بينه وبين اختلاف الفقهاء في اجتهاداتهم؟!

إنّ الأمر المنطقي أكثر هو أن نعتبر فضاء النصوص القرآنية المستخدمة لكلمة الحزب والأحزاب فضاءً أجنبيّاً تماماً عن موضوع بحثنا، وإنّما غرّنا فيه تشابه التعبير فقط، هذا فضلاً عن وجود مفهوم الحزب الممدوح في القرآن الكريم أيضاً مما لا يصحّ تجاهله لو صحّت هذه المقاربة، مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَّ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهَّ هُمُ الْغَالِبُونَ**﴾ (المائدة: ٥٦)، وقوله سبحانه: ﴿.. **رَضِيَ اللهُّ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهَّ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهَّ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (المجادلة: ٢٢)، وعليه فلا (حزب الله) في الآية إشارة إلى تنظيم سياسي خاصّ، ولا حزب الشيطان في آيات أُخَر إشارة لمثل ذلك، بل هي تعبير عن جماعة المؤمنين وجماعة الكافرين عامّة.

الدليل الخامس: إنّ العمل الحزبي يفضي بمرور الزمان إلى مجموعة من

السلبيّات التي يصل حدّ بعضها إلى التأثير في إشكاليّة شرعيّة ودينيّة، وذلك مثل أنّ تنامي مرجعيّة الأحزاب في الحياة السياسية والاجتماعيّة بين المؤمنين سوف يؤدي شيئاً فشيئاً إلى تضاؤل مرجعيّة علماء الدين والفقهاء الكبار، وهذا ما يلمس في تجربة ما يسمّى بـ(الإسلام السياسي السنّي)، حيث شهدنا في غير موقع عدم وجود فقهاء كبار يمثلون مرجعيات دينيّة للحركات الإسلاميّة مما جعل نموّ هذه الحركات بمعزل عن المؤسّسة الدينية والحواضر العلميّة في بلاد المسلمين. ومن الواضح أنّ إضعاف مرجعيّة الفقهاء وما تحمله من مرجعيّة الشريعة القائمة على الاجتهاد الشرعي أمرٌ بالغ الخطورة، فينبغي تجنّبه فوراً.

وهذا كلّه لأنّ العمل الحزبي قائم على النظام الديمقراطي ونظام الانتخابات، فمن حصل على الآراء وصل إلى قيادة الحزب حتى لو لم يكن مجتهداً فقيهاً، ومن ثمّ فمصدر القرار في الأحزاب ليس مصدراً شرعيّاً. وشيئاً فشيئاً يظهر الوجه الحقيقي للأحزاب وهو أنّ صيغتها صيغة بشريّة لا تنتمي إلى الدين، بل إلى نظام الأكثريّة الذي قد يوافق الحقّ تارةً ويخالفه أحياناً أُخَر.

وهذه الإشكالية التي أثارها كثيرون، من أمثال السيد حسن الشيرازي قبل نصف قرن تقريباً، ليست سهلة أبداً، وهي تنبؤ عن وعي كبير لدى قائليها لو أخذنا بعين الاعتبار لحظتها الزمنيّة، فمن الواضح أنّ قوّة الأحزاب الدينيّة عندما تتعاظم فإنّها قادرة على ابتلاع قوّة ونفوذ المرجعيات الدينيّة، أو على الأقلّ الحدّ من تلك المرجعيّات في التأثير على القاعدة الشعبيّة أو على العناصر المنتمية لهذا التنظيم، وهذا شيء لمسناه في غير موضع وله وجهة نظره الصحيحة.

لكن هل هذا يعني تحريم العمل الحزبي أو أنّه يفرض ضرورة تقييد هذا العمل بمرجعيّة دينيّة؟ ولا نعني بذلك أن يصبح المرجع الديني هو رئيس هذا

الحزب بالضرورة، بل أنّ تُحال قوانين الحزب وقراراته الكبرى إلى مجلس فقهي للتصويب عليها أو لممارسة حقّ النقض تجاهها إذا صادمت الشريعة أو القيم الدينيّة، ومن ثمّ فهذه الإشكاليّة لا تُلغي شرعيّة تشكيل الأحزاب بقدر ما تقونن هذه الشرعيّة بما لا يلحق الضرر بالقيم الدينيّة.

هذه الصيغة التي قلناها تنسجم مع أغلب الاتجاهات الفقهيّة، أمّا على اتجاه الولاية العامّة للفقيه فيجب افتراض تعديل في الصيغة؛ لأنّ نظرية ولاية الفقيه العامّة تعتبر ـ في الرأي المشهور فيها ـ أنّ كلّ ما ينتمي للشأن العام فلا يجوز القيام به إلا بإذن الفقيه، وهذا يعني أنّ أصل تشكيل الأحزاب وخوض الحياة السياسية الحزبيّة مشروط بإذن الوليّ الفقيه ومحدّداته التي يضعها وتشخيصاته الموضوعيّة، بينما على سائر النظريات المشهورة فقهيّاً لا يجب أخذ إذن الفقيه في العمل الحزبي، وإنّما اللازم هو أن لا يُقدم التنظيم على أمر يخالف بنود الشريعة التي يقدّم الفقهاء رؤيتهم الاجتهاديّة فيها. بل لو قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلم فإنّ قيادة الحزب الإسلامي يمكنها أن تختار من الفتاوى القائمة في عصرها ما ينسجم مع أُطروحتها ورؤيتها السياسية بحيث لا تكون مخالفةً لموقف شرعي مخالفةً حاسمة، وهذا باب يفتح أيضاً في هذا السياق ولا يلزمنا بوجود فقيه في أعلى هرم التنظيم الحزبي، كلّ ما يلزمنا به هو وجود مجلس رقابة شرعي يقوم بمنع أيّ خطوة تخالف الشريعة وفقاً لاجتهادات الفقهاء المعاصرين.

وأعتقد شخصياً أنّ ملاحظة السيد حسن الشيرازي رحمه الله كانت تنطلق آنذاك من فضاء تجربة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، ولم تكن قد أخذت بعين الاعتبار التجربة الحزبيّة الدينية التي تطوّرت ـ شيعياً أيضاً ـ فيما بعد.

الدليل السادس: إنّ العمل الحزبي يؤدّي إلى تنامي الدعوة للحزب واختفاء الإسلام والقيم اختفاءً ضمنيّاً، فتصبح مصالح الحزب أكبر في الحضور من مصالح الإسلام وقضاياه، وتضيع الأمور الدينية في خضم الأمور السياسيّة، وينتج عن ذلك تنظيمات استبداديّة وزعماء مستبدّون بلباس ديني، وهذا أمر خطير جداً يكفي للإفتاء بحرمة هذا المسلك في العمل السياسي؛ لأنّه يكرّس تأليه الفرد ـ الزعيم.

إنّني عندما أجيب عن هذه الأدلّة التحريمية فلا أنفي مضمون الفكرة، فهذه الفكرة صحيحة في كثير من المواقع، وتجارب الكثير من الحركات السياسية الإسلاميّة (وغير الإسلاميّة) تؤكّد ـ في الجملة ـ مثل هذه الأزمة الحقيقيّة، بل يمكن أن نزيد بأنّ الولاء للزعيم السياسي يصبح أحياناً أكبر من الولاء للقيم الدينيّة نفسها، ويصبح الزعيم السياسي مقدّماً على كلّ الشرائح المثقّفة والعلميّة في المجتمع!

لكنّ هذه الإشكاليّة لا تطال العمل الحزبي بما هو عمل حزبي، بل تطال نمطنا وطريقتنا في الانتماء، وأرجو أن ندقّق جيداً في مركز المشكلة لتشخيص المرض بعناية فائقة، فنحن في كثير من بلداننا العربية والإسلاميّة لا نجيد ممارسة عملية صحيّة في انتماءاتنا، وهذه قضية بالغة الخطورة، فعندما ننتمي لمذهب أو دين أو تيار سياسي أو حزب سياسي أو جمعيّة اجتماعية أو زعيم ديني أو مرجع ديني أو غير ذلك فنحن ننتمي بطريقة مشوّهة، تجعلنا ننغلق على انتمائنا، فننسى سلبيّات جماعتنا ونتجاهل إيجابيات الآخرين، هذه هي المشكلة، أمّا لو تجاوزنا هذا الأمر وعزّزنا من الحريّة الفكرية والسياسيّة والدينية والثقافية في مجتمعاتنا، فسوف يكون الانتماء الحزبي مثل سائر الانتماءات، لا يؤدّي إلى مثل هذه السلبيات.

إنّ هذا الدليل لا يحرّم العمل الحزبي بالمطلق، لكنّه يحذّرنا من الانتماءات غير السليمة أينما كانت، والتي تساهم في تكريس الخطأ ووقف النقد والمحاسبة وغير ذلك.

هذا، وقد يحاول بعض أنصار فكرة تأسيس الأحزاب أن يخفّفوا من هذه الإشكاليات المثارة هنا تارةً من خلال القول بأنّ القضية تخضع للدوران بين الضرر الكبير والضرر الأقلّ منه؛ فعدم تشكيل أحزاب سيجعل الحالة الإيمانية ضعيفة جداً وتُسلب حقوق الأقليّات، وهذا ضرر أكبر من بعض الآثار السلبية الناجمة والتي يمكن الاشتغال على وضع صيغ متطوّرة لتفاديها.

وأشير أخيراً هنا إلى وجود من ذهب إلى حرمة الانتماء للأحزاب الدينيّة، لكنّه كان يرى وجوب نُصرتها من الخارج، ولعلّه أراد أن ينسجم مع نفسه في القول بالتحريم في الوقت الذي أقرّ فيه بأنّ هذه الأحزاب تقدّم خدمات جمّة للقيم الدينية والشريعة الإلهيّة.

والنتيجة: لا يوجد دليل قاطع على تحريمٍ مطلق للعمل الحزبي.

٢ ـ اتجاه التفصيل بين الأحزاب في الدولة الإسلامية والدول العلمانيّة

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يفصّل في شرعيّة الأحزاب بين تشكيل أحزاب في داخل الدولة الإسلاميّة، فيراه حراماً، وتشكيل الحزب في بلاد لا تقوم على الشريعة الإسلاميّة فهو حلال، بل أفتى بعضهم في عصرنا بوجوبه الكفائي.

وينطلق هؤلاء من أنّ تأسيس الحزب في بلاد لا تطبّق الشريعة الإسلاميّة ـ كالبلدان غير المسلمة ـ فيه خدمة لمصالح المسلمين، أمّا لو اُقيمت الشريعة

وحكم وليّ الأمر فإنّ إقامة أحزاب معناها معارضة وليّ الأمر ومخالفته، ومن هنا يعتبرون أنّ البديل عن الأحزاب في الدولة الإسلاميّة الشرعيّة هو النظام الشوروي القائم على مجلس شورى من الفقهاء أو غيرهم، هو الذي يحول دون حصول الاستبداد والانحراف في الحكم، وليس تشكيل الأحزاب التي سوف تقوم مقام المعارضة للدولة الشرعيّة، وهو أمر غير جائز.

وفي ظنّي إنّ بعض الذين حرّموا تشكيل الأحزاب بقولٍ مطلق، إنّما كانوا يقصدون التعدّدية الحزبيّة في الدولة الإسلاميّة، وليس مطلق تشكيل الأحزاب، فليتنبّه لذلك.

ولكنّ هذا الاتجاه غير صحيح أيضاً؛ لأنّ الأحزاب في الدولة الإسلاميّة لا تعني معارضة أصل الحكم الإسلامي بالضرورة، بل يمكن تشكيل الكثير من الأحزاب التي تقبل بقواعد الدستور الأساسيّة، ولكنّها تختلف في تفاصيل إدارة العمليّة السياسية والتنمويّة، كما هي الحال في الدول الغربيّة، وليس إذا راقبت الأحزاب مسار العمليّة السياسية أو الاقتصاديّة أو أبدت مخالفتها لوجهة نظر وليّ الأمر في موضوع معيّن، فهذا يعني أنّها تتمرّد عليه، كما هي الصورة البسيطة للمعارضة في وعي بعض الإسلاميّين، إنّما الذي ثبتت حرمته في الشرع هو التمرّد على الدولة الشرعيّة أو محاربتها، وليس إبداء الاختلاف في وجهة النظر معها مع الالتزام بالقوانين من الناحية العمليّة.

فالبغاة هم الخارجون بقوّة السلاح على الدولة، وليس مطلق المخالف السياسي يسمّى باغياً، وقد سبق لي أن فصّلت في بحث البغاة وأحكامهم في مناسبة أخرى، فليراجع (انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٣٩٣ ـ ٤٥١)، كيف ومحاسبة وليّ الأمر ومراقبته ونقده ونصيحته ليست من المحرّمات،

بل هي من واجبات المسلمين؛ درءاً للاستبداد والظلم ولو غير المتعمَّدين، بل حتى نقد الدستور نقداً علميّاً لا يحمل خلفيّة الانقلاب على المشروع الإسلامي في خطوطه العريضة، ليس هو أيضاً تمرّداً ولا محرّماً في نفسه، وإلا فأين الدليل على تحريمه؟

٣ـ اتجاه الترخيص في العمل الحزبي

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يحكم بشرعيّة تأسيس الأحزاب، ولا يرى في ذلك أيّة مشكلة، وهذا الاتجاه وإن كان ظاهر كلام بعضهم أنّ هذه الشرعيّة الحزبيّة على إطلاقها، لكنّ صريح كلام آخرين، وهو ما نستوحيه ـ تأويلاً ـ من كلام المُطلقين في عباراتهم، هو تقييد هذه الشرعيّة بما سنذكره بعد قليل. بل بعض أنصار هذا الاتجاه يرتقي برأيه نحو وجوب تشكيل الأحزاب، وليس فقط الجواز كما يظهر من مثل الشيخ حسين علي المنتظري.

يرى هذا الاتجاه أنّ فكرة التحزّب والانتماء الحزبي أو العمل السياسي والاجتماعي عبر الطريقة الحزبيّة تخضع لأصل البراءة، فهي حلال ما لم يقم على تحريمها دليل؛ لأنّ العمل الحزبي ليس سوى طريقة ووسيلة للوصول إلى الأهداف، ومن ثم لا تحريم بلا موجب، والأدلّة التي ساقها المانعون هنا لا تنهض بقوّةٍ دليلاً على اتخاذ موقف تحريمي من الحزبيّة بقول مطلق كما تقدّم، وعليه فلا توجد مشكلة شرعيّة فقهيّة في الانتماء لنظام حزبي أو سياسي أو مرجعي أو.. معيّن، ما دام هذا الانتماء يحافظ على التزام الفرد المسلم بدينه وأحكامه وقيمه وأخلاقه؛ لأنّ الانتماء الحزبي يمثّل ـ من حيث المبدأ ـ نوعاً من العمل الجماعي التعاوني للوصول إلى غرض محدّد.

فإذا كان هذا التنظيم السياسي أو الحزبي:

أ ـ يحمل أهدافاً صالحة، مثل بناء الوطن وخدمة الناس ومواجهة الظلم وتنظيم العملية السياسية، وتداول السلطة والحدّ من الاستبداد (ولو الاستبداد الناعم) والدكتاتوريّة، وحماية القيم الدينية والأخلاقيّة، ورفع مستوى الوعي السياسي عند الناس، وممارسة النقد البنّاء للدولة وسياساتها و..

ب ـ ويستخدم وسائل عمل صالحة، بعيدة عن الظلم والسرقة وسلب الحقوق ونهب خيرات الأمّة وقمع الحريّات المشروعة، ويقبل بالتنوّع في المجتمع، ولا يسلب أصحاب الحقّ حقهم في العمل السياسي والاجتماعي والتربوي والديني وغير ذلك.

فإنّ الانتماء لهذا التنظيم هو انتماء لعمل جماعي تعاقدي يقوم على الخير والعمل الصالح، فلا يُفترض فيه أن يحمل أيّ مشكلة في أصل تكوينه ووجوده، ولا نملك نصّاً دينيّاً قرآنياً أو غيره يقدّم نهياً حاسماً لمثل هذا العمل التعاوني الجماعي الهادف لقيم الخير والصلاح.

إنّ الأنظمة الحزبيّة ليست شيئاً غير تأسيس مؤسّسة أو جمعيّة.. تقوم على تعاون الأفراد وتعاقدهم على صيغة عمل محدّدة يلتزمون بها وفقاً لهذا التعاقد القائم بينهم، فلا يوجد حظر شرعي أوّلي في الإسلام يمنع مثل هذه الصيغ البشرية في العمل السياسي أو الاجتماعي أو غيره، ولا يجب علينا في صيغنا السياسيّة أن نرجع إلى التجربة النبويّة بالطريقة الحرفيّة، فإذا لم نجد أحزاباً فهذا معناه أنّ الحزبيّة محرّمة! فلو صحّت هذه الطريقة للزم تحريم كلّ صيغ الأنظمة السياسيّة القائمة اليوم مثل المجلس النيابي ومجلس الوزراء وغيرها الكثير جداً من أنماط العمل السياسي أو التنظيم المجتمعي.

إنّ تشكيل الأحزاب هو صيغة عمل بشريّة ظهرت منذ مدّة ليست طويلة والهدف منها تنظيم عمل الجماعات والتيارات السياسية والاجتماعيّة، فقد يكون تشكيل حزب أمراً واجباً لو توقّف رفع الظلم أو تحصيل الحقوق المشروعة على ذلك.

ومن هنا يظهر التوجيه الشرعي للترخيص في التحزّب في الاسلام، وهو:

أولاً: أصالة البراءة.

ثانياً: نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّه قد يتوقّف في المجال السياسي والاجتماعي على تشكيل الأحزاب، فيجب تشكيلها من باب مقدّمة الواجب (انظر ـ على سبيل المثال ـ: المنتظري، رساله استفتاءات ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٨؛ وله أيضاً: حكومت ديني وحقوق إنسان: ١٥٢ ـ ١٥٣).

ثالثاً: استخدام القرآن والسنّة لكلمة الحزب في إطار مفهوم (حزب الله)، وهذا إقرار بشرعيّة الحزبيّة التي تكون في طريق الله، وليست الحزبيّة مفهوماً غربياً حادثاً.

وهذه الأدلّة بعضها جيّد، وبعضها مؤقّت محدود مثل الدليل الثاني، فيما بعضها الآخر ـ كالدليل الأخير ـ غير ناهض كما قلنا قبل قليل.

النظريّة المختارة

وبناء على مجمل ما تقدّم يبدو لي ـ بنظري القاصر ـ أنّ صيغة العمل الحزبي هي صيغة بشريّة لخوض الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصاديّة، وليس هناك موقف ـ سلبي أو إيجابي ـ مبدئي منها، وبدلاً من التفكير التحريمي الفتوائي (والتفكير الوجوبي الفتوائي) في التعامل مع العمل الحزبي، مما يبدو لي غير مجدٍ ولا قائم على دليل، يفترض أن نعمل على تطوير صيغة عملنا باستمرار، فعندما

نجد مشاكل في العمل الحزبي فعلينا الذهاب خلف إجراء تعديلات، قد تصل بنا في لحظةٍ ما إلى التخلّي عن العمل الحزبي لصالح صيغة عمل أفضل، فليس هناك جمود على حظر العمل الحزبي، ولا على اختياره، وإنّما هو أمر أداتي بشري يفترض النظر إليه من خلال تأثيراته، وانتخاب الخيار الأفضل المتاح لتحقيق الأهداف الصالحة، وهو أمر يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال.

فالأحزاب ليست شيطاناً، ولا إلهاً يُعبد من دون الله، كما أنّها لا تمثّل ـ لا في وجودها ولا في عدمها ـ ثوابت شرعيّة في العمل الإسلاميّ، ولهذا وجدنا مثل السيد الصدر يحظر على طلاب العلوم الدينيّة الانتماء لبعض التنظيمات السياسية لمصالح وقتية في زمنه على ما قيل.

ثانياً: إشكاليات في العمل الحزبي

ورغم اختيارنا عدم وجود حظر مبدئي أو إلزام مبدئي بالعمل الحزبي، إلا أنّ هذا لا يمنع عن ملاحقة بعض النتائج السلبيّة الناجمة عن العمل الحزبي، إمّا غالباً أو في بلداننا على الأقلّ؛ للحدّ من وجودها أو لدراسة مدى إمكانية تفاديها، ولعلّ من أبرز هذه المشاكل ما يلي:

الإشكاليّة الأولى: وهي أزمة الصنميّة التي تتجلّى تارةً في صنميّة الحزب نفسه، وأخرى في صنميّة الزعيم، فيصبحان كالإله يُعبدان من دون الله، فلا يرتكبان خطأ ولا هفوةً، وكلّ ما يصدر عنهما فهو صحيح وخير مطلق، وبعبارة أيديولوجيّة: عصمة الأحزاب وزعمائها.

وهذه المشكلة تعاني منها تيارات غير حزبيّة أيضاً، كالمذاهب والدول

والمرجعيات الدينيّة وغير ذلك. ولا يوجد من حلّ لهذه المشكلة سوى بتعزيز ثقافة الحريّة الفكرية والسياسية، وترويج مبدأ النقد البنّاء والحريص والصادق، وسوى بتداول السلطة الحزبيّة دوماً، وبمؤتمرات مراجعة دوريّة يصار فيها إلى النقد الداخلي والقيام بمشاريع تصحيحيّة مستمرّة.

الإشكاليّة الثانية: الشعور بالتمييز بين المحازبين وغيرهم من سائر المسلمين والمواطنين، فكأنّ المنتمي لهذا التنظيم يصبح إنساناً خاصّاً يتعامل معه بطريقة خاصّة، فقد تُغفر ذنوبه ولا تُغفر ذنوب غيره، وقد يتمّ التعتيم على مشاكله فيما تُسلّط الأضواء على مشاكل غيره، وقد يُمنح من الحقوق والمزايا مما هو لعامّة الناس أيضاً ولا يمنح لغيره، وقد يقدّم في بعض المواقع والوظائف لانتسابه للتنظيم السياسي ولا يقدّم غيره ممّن هو أكفأ منه.

وبعبارة عامّة: التعامل مع الناس بمنطق طبقي غير مشروع دينيّاً. حتى أنّ العلاقات الاجتماعية يصار أحياناً إلى بنائها وفقاً للانتماءات الحزبية والسياسيّة! نعم من الطبيعي أن يكون للجماعة الحزبيّة تعهّداتها الداخليّة كأيّ مؤسّسة عمل أخرى، لكن أن لا يتحوّل ذلك إلى عقدة طبقيّة غير سليمة، لاسيما من قبل الاحزاب التي تقدّم نفسها على أنّها راعية لعامّة المسلمين، ومهتمّة بشؤون المؤمنين.

الإشكاليّة الثالثة: التعصّب الحزبي الذي يبلغ عند بعض الناس حدّ تخطّي قوّة الانتماء للدين نفسه.. حيث يتعملق الانتماء للتنظيم أكثر من الانتماء للدين أو الوطن، وقد لا يشعر المحازب بذلك؛ لأنّه يخضع لفضاء شديد التأثير، وقد تتفاقم هذه المشكلة بحيث يُصار إلى تقديم المصالح الحزبيّة على المصالح الدينية، لاسيما عبر عمليّة صهر لكلّ مصلحة دينية بالمصلحة الحزبيّة، فالدين ليست له

مصلحة إلا مصلحة هذا التنظيم السياسي أو ذاك، وحيث إنّ الأحزاب تعمل في الشأن السياسي غالباً، فإنّها عندما تكون دينيّةً تبتلي أحياناً بتعظيم الجانب السياسي من الدين على سائر الجوانب، فلا تهتم لقضايا الناس إلا عندما تتعرّض مصالحها السياسيّة لخطر، ولا تهتم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإصلاح أخلاق المجتمع إلا عندما يتحوّل الفساد الأخلاقي إلى مشكلة أمنية أو سياسيّة على التنظيم.

وبعبارة أُخرى: قراءة الدين والحياة بعيون سياسيّة فقط، وهذا خطر كبير تقع فيه بعض الحركات الإسلامية وتحتاج للكثير من الجهد لتلافيه إن شاء الله.

والمطلوب من علماء الدين هنا الانتباه لهذا الأمر جيداً ومساعدة الأحزاب الدينية على تلافي هذه المشاكل، بتعاون أخوي صادق، وليس مساعدتها على تكريس هذه المشكلات.

الإشكاليّة الرابعة: تحريم النقد وتجريم الانتقاد، فأيّ نقد للتنظيم هو جريمة يعاقب عليها صاحبها بشكلٍ من أشكال العقاب، ولو عبر عدم السماح له بالترقّي في الرتب الحزبيّة، فالنَّقَّاد غير مرحّب به كما يرحّب بالمادح المتملّق؛ لأنّ ثقافة النقد تجعل التنظيم يشعر بقلق.

وهذا ما يتطلّب جهداً مضاعفاً لخلق فضاء نقدي صحّي، فلا يشعر الناقد بأنّه غير قادر على النقد إلا عندما يعادي هذا التنظيم أو ذاك، بل نعطيه مجال النقد وهو داخل التنظيم أو محبٌّ له أو مُوالٍ.

أكتفي بهذه الإشكاليّات التي لا تختصّ ـ برأيي ـ بالعمل الحزبي (ولا تبتلي بها الأحزاب بدرجة واحدة بل تختلف شدّة وضعفاً)، بل تعاني منها أمّتنا في غير مجال، وهناك جوانب كثيرة في فقه العمل الحزبي لا نتعرّض لها هنا، مثل التعدّدية

الحزبيّة، وعلاقة الأحزاب الدينية فيما بينها، والنظام الداخلي الحزبي بين الشورى وغيرها، وعلاقة التنظيم بالفقهاء من حيث التعدّد والوحدة، وعلاقة الحزبيّة بالعمليّة الديمقراطيّة وغير ذلك ممّا نتركه لفرص أخرى.

٧٩٩ . شهر صفر ليس شهر حزن، تعليقات على انتقادات

السؤال: أحد المشايخ في منطقتنا علّق على ما نشرتموه في موضوع شهر صفر وأنّه لم يثبت كونه شهر حزن بعنوانه، واستدلّ على أنه شهر حزن بعدّة أدلّة، وهي: سيرة العلماء القريبين من عصرنا كالإمام الخوئي، ومن عاصرنا من أساتذتنا العظام كالشيخ التبريزي والشيخ الوحيد وغيرهما من المراجع المقيمين في قم أو النجف، الكاشفة عن وجود سيرة متشرّعية وصلتنا يداً بيد منذ عصر المعصوم، ولا أقلّ من كون ذلك محتملاً؛ لأنّهم لا يعملون مع هو مخالفٌ للاحتياط، مع كراهة لبس السواد في الشرع، وهذا يؤكّد وجود سيرة أو دليل لفظي. وأيضاً إنّ معالم الحزن في شهر صفر من مصاديق إحياء الأمر؛ لما في هذا الشهر من أحزان جرت على أهل البيت. وأيضاً التمسّك بإطلاق نصوص لبس السواد، فإنّها غير محدّدة بشهر محرم الحرام ولا بالعشرة الأولى، بل هي مطلقة شاملة لكافّة الأوقات والأيام حزناً على أبي عبد الله الحسين، وصفر شهر مصائبهم عليهم السلام. وأيضاً ما جاء في كتاب المحاسن من أنّ العلويّات لبسن السواد والمسوح بعد عودتهنّ من كربلاء إلى المدينة، وهذا يدلّ على جعل أيام صفر أيام حزن وأسى؛ لأنهنّ قد دخلن المدينة في أوائل شهر ربيع الأوّل، وقد اتخذن تلك الأيام التي جرت فيها المصائب أيام حزن يرتدين فيها لباس أهل المصيبة. وأيضاً المقرّر في محلّه أنّ الشعائر الحسينيّة تنقسم إلى شعائر منصوصة

وشعائر مخترعة، والمخترعة تشملها العمومات الدالة على مشروعيّة كلّ شعيرة شعيرة. والقول بتوقيفية الشعائر ممنوع، كما فصّل في محلّه. وأيضاً ما جاء في المستدرك من ارتداء العلويات بل القرشيات السواد في الشام بعدما أذن لهنّ يزيد بالرجوع، وهذا دليل على لبس السواد خلال شهر صفر المظفّر، وقد أمضى الإمام زين العابدين فعلهنّ، ما يكشف عن محبوبيّة ذلك فضلاً عن مشروعيّته، ويمكن أن يستشرف ذلك من خلال رواية أحمد بن إسحاق الواردة في عيد ربيع المولود، فإنّ اتخاذ يوم التاسع منه يوم عيد يكشف عن الخروج من حالة حزنٍ وأسى ودخول في حالة فرح وسرور، ولا يبعد أن يكون ذلك لنزع السواد الذي كان متخذاً لشهري محرم وصفر، فتأمّل. بل قد تضمّنت الرواية المذكورة التصريح بأنّه يوم نزع السواد، وهذا يساعد على ما ذكرناه من ارتداء الأسود خلال هذين الشهرين حتى حلول يوم العيد. وقد يؤيّد المقام وأنّ السواد شعار كلّ مؤمن يعيش الحزن على الحسين بما فعله العباسيّون في ثورتهم باتخاذهم السواد شعاراً، مظهرين الحزن على الإمام الحسين، وهذا يكشف عن كون السواد يعدّ مظهراً من مظاهر الحزن والأسى والتفجّع يلبسه كلّ من يعيش الألم والأسى. انتهى.

شيخنا الكريم، هذه تقريباً عبارات الشيخ الذي كان يريد ـ على ما يبدو ـ أن ينتقدكم؟ فما تعليقكم؟

● بعد الشكر لكم وللشيخ الناقد الموقّر حماه الله (ولو بناءً على احتمالكم كونه ناقداً لي)، لو تسمحون لي ببعض التعليقات، التي سأسير بها على وفق سيركم في ذكر ملاحظاته المشكورة، وأتمنّى أن تُقرأ تعليقاتي بهدوء، وتلاحظ عباراتها وقيودها جيداً؛ رفعاً لأيّ التباس:

أولاً: إنّ الاستدلال بسيرة بعض العلماء المعاصرين غير دقيق هنا؛ وذلك:

١ ـ إنّهم قد يكونون استندوا إلى عمومات إحياء الأمر، وليس إلى اعتقادهم بخصوصيّة صفر، أو أنّهم وجدوا سيرة الناس على ذلك فأقرّوا هذه السيرة؛ كونها توافق المصالح المذهبيّة والمقاصديّة والشعائريّة العامّة، الأمر الذي يسمح بالتغاضي عن إشكاليّة الكراهة الأوليّة في لبس السواد، ومن ثم لن تكون هذه السيرة دليلاً بنفسها ولا بكاشفٍ عن دليل مستقلّ غير ما سيأتي من أدلّة.

٢ ـ إنّ الناقد الموقّر نفسه قال بأنّها ـ لا أقلّ ـ تعطي احتمال وجود سيرة متشرّعية متصلة بعصر النصّ، لكن من الواضح ـ كما درسنا جميعاً في أصول الفقه ـ أنّ احتمال السيرة المتشرّعية لا يفيد شيئاً في مقام إثبات حكمٍ شرعي، بل لابدّ للسيرة أن تكون ثابتة، ولهذا ذكر السيد محمّد باقر الصدر رحمه الله في بحوثه الأصوليّة طرقاً عدّة لإثبات السيرة المتشرعيّة في عصر النصّ، وعليه فلا يكفي احتمال السيرة، لا لإثبات حزنيّة شهر صفر بنفسه، ولا لرفع كراهة لبس السواد لو كانت الكراهة الأوليّة ثابتة فيه؛ فإنّ تخصيص العام أو تقييد المطلق لا يكون بالدليل المحتمل، كما هو واضح.

٣ ـ أضف إلى ذلك أنّنا نحرز عدم وجود سيرة متصلة بزمن النبي وأهل بيته، فلم يذكر أيّ مؤرّخ ولا محدّث على الإطلاق ـ فيما بدا لنا ـ أنّ الشيعة في القرون الثلاثة الهجريّة الأولى كانت تعيش الحزن في شهر صفر كلّ عام، وأنّهم كانوا يرتدون السواد ولو في بيوتهم ويتداعون له، ولم يُشر أيّ فقيهٍ إلى هذا الموضوع إطلاقاً ليخصّص أو يقيّد به أدلّة كراهة لبس السواد، أو يفتي بموجبه باستحباب الحزن في هذا الشهر بخصوصه، بحيث تكون له ميزة على سائر الشهور، فكيف ندّعي احتمال الاتصال في السيرة، رغم خفاء كلّ هذه المؤشرات التاريخية والحديثية والفقهيّة عبر مدّة تزيد عن ثلاثة عشر قرناً تقريباً؟! وهل

يعقل معروفيّة عنوان الحزن لهذا الشهر (صفر) ـ لأنّ السيرة تقتضي العموم والاشتهار عادةً حتى تكون سيرة ـ ومع ذلك لا تشير إليها أيّة وثيقة تراثيّة أو تاريخيّة؟!

٤ ـ وأمّا أنّ العلماء المعاصرين لا يعملون بما هو مخالفٌ للاحتياط، فنسأل: هل مخالفة المكروه (لبس السواد) تعدّ مخالفة سيّئة للاحتياط؟ ثم ـ لو سلّمنا ـ فلعلّهم يرون دليل إحياء الأمر حاكماً على دليل الكراهة، فيرتفع بذلك الإشكال عندهم، وسيأتي التعليق على الاستدلال بدليل إحياء الأمر. وأين هذا من خلق فتواهم أو مواقفهم لسيرة متشرّعية تتصل بعصر يرجع إلى أكثر من ألف سنة قبلهم؟!

ثانياً: إنّ الاستدلال بدليل إحياء الأمر، وكذلك الاستدلال بعمومات الشعائر ـ بعد القول بعدم التوقيفيّة في الشعائر ـ هو استدلالٌ لطيف، ونصرف النظر عن المناقشة في أصله، فإنّه خلاف مبنائي، لكن لو تمّ الاستدلالان المشار إليهما (دليل إحياء الأمر ودليل عمومات الشعائر) فماذا يفيدان؟ إنّهما يفيدان الاستحباب العام لإبداء الحزن على الحسين عليه السلام، لكن هل بحثي كان في مطلق إبداء الحزن على الإمام الحسين في شهر صفر، أو في كون شهر صفر بعنوانه شهر حزن في الشرع الحنيف؟ وقد درسنا بأجمعنا عند أساتذة الحوزة العلميّة أنّ هناك فرقاً بين استحباب الشيء بعنوان عام، واستحبابه بعنوانه الخاص، وتكلّمتُ سابقاً عن هذا الموضوع في جوابٍ آخر، فمثلاً العمومات تشير بعموميتها إلى استحباب إحياء الأمر في شهر رمضان أيضاً، لكن هل هذا يثبت أنّ شهر رمضان ـ بما هو شهر رمضان ـ هو شهر حزن حسيني، أو هو مجرّد مصداق للعنوان العام، بلا فرق بينه وبين سائر الشهور من حيث نسبتها إلى

الدليل العامّ الآمر بإحياء الأمر؟

لقد قلتُ في جوابي السابق حول شهر صفر ما يلي: (.. لا نملك نصوصاً تتحدّث عن شهر صفر، ولا أعرف مستنداً يدلّ على أنّ الشيعة كانوا قبل العصر الصفوي يعرفون شهر صفر بوصفه شهر بكاء وحزن، مثله مثل العشرة الأولى من محرّم، كما ليس لدينا في الأحاديث الصحيحة ما يفيد ذلك، سوى قضيّة زيارة الأربعين في صفر، والتي لم تثبت بدليل خاصّ، كما بينتُ ذلك في جواب عن سؤال سابق، وإنّما هي ثابتة بدليل عام، والدليل العام لا فرق فيه بين صفر وغيره. من هنا وفي حدود تتبّعي المتواضع لم أعثر على نصوص أو أحاديث أو معلومات تاريخية ثابتة تؤكّد اعتبار صفر بنفسه شهرَ حزن).

إنّ هذا النصّ واضح في أنّه يتحدث عن اعتبار شهر صفر (بنفسه) شهر حزن، لا عن إمكانية تطبيق العمومات عليه، بما لا يميّزه عن سائر الشهور التي يمكن تطبيق هذه العمومات عليها أيضاً.

ثالثاً: أما الحديث عن التمسّك بإطلاق نصوص لبس السواد، من حيث عدم كونها خاصّة بشهر محرّم، فهذا يمكن أن يناقش:

أ ـ هل توجد نصوص خاصّة أصلاً في (الحثّ) على لبس السواد في العزاء ثابتة ومعتبرة (على مبنى حجية خبر الثقة أو على مبنى الوثوق) ولها إطلاق، حتى نتمسّك بها؟ (طبعاً غير مبدأ إحياء الأمر وعمومات إقامة الشعائر، التي تحدّثنا عنها قبل قليل)؟

حبّذا لو يرشدنا إليها الناقد العزيز، مع أنّ الإطلاق الأوّلي للنصوص العامّة في لبس السواد يفيد كراهيته وليس الدعوة إليه، ولهذا بحثوا في كيفيّة إخراج حالة العزاء الحسيني عن تحت إطلاق أو عموم كراهة لبس السواد، فلتراجع

كلماتهم. ولعلّني فهمت مراد الناقد الموقّر خطأ. واللافت أنّه هو نفسه قد أقرّ بأنّ لبس السواد مكروهٌ في أصل الشرع، وذلك عند مقاربته للدليل الأوّل الذي ذكره، وهو سيرة العلماء المعاصرين، فراجع.

ب ـ إنّ ما هو موجود بين أيدينا من نصوص لبس السواد في حال العزاء (وقد جمع أكثره الشيخ محمّد سند، في كتاب: الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ٣٨٣ ـ ٣٩٠). إنّ ما هو موجود بين أيدينا من نصوص لبس السواد في حال العزاء أغلبه يحكي عن أفعال، وليس عن نصوص لفظيّة لها حيثيّات إطلاقيّة، ولو كان هناك خبر معتبر فيه هذا الإطلاق فمن النافع إرشادنا إليه لنستفيد إن شاء الله، وإذا كانت النصوص تحكي عن أفعال، فهذا معناه أنّ الإمضاء لا يُعلم أنّه راجع لكون لبس السواد بعنوانه ثابت الاستحباب، بل قد يكون لكونه مصداقاً للعمومات، فليست نصوص لبس السواد ذات دلالة أزيد من دلالة العمومات حينئذٍ فتأمّل جيداً.

ج ـ إنّه ما دامت كثير من روايات لبس السواد في العزاء عبارة عن أفعال تمّ السكوت عنها، فإنّ غاية ما يفيد ذلك هو سقوط كراهة لبس السواد في العزاء، وثبوت إباحته بالمعنى الأخص، أمّا إثبات استحبابه فهذا لا تفي به الكثير من نصوص لبس السواد في العزاء، فراجع، فعندما تلبس بعض النسوة السواد على شهيدٍ معيّن، ويكون ذلك بمرأى النبي أو الإمام، ثم يسكت، وينطلقن في هذا الأمر من الأعراف العامّة الجارية عند كثير من الشعوب ـ كما قال الناقد العزيز هنا أيضاً ـ ففي هذه الحال، لا يكون السكوت دليلاً على استحباب لبس السواد في العزاء بعنوانه، ما لم تقم قرينة خاصّة، بل دليلٌ على سقوط كراهة اللبس على أبعد تقدير، ومن ثم فالاستحباب يحتاج إلى عمومات إحياء الأمر وغيرها، ولهذا

لو تغيّرت الأعراف وصار لبس السواد عنواناً للفرح، ولبس اللون الأزرق هو المتعارف في الحزن والعزاء، فإنّ مقتضى عمومات العزاء وإحياء الأمر هو لبس الأزرق؛ لكونه مصداقاً لها، لا لبس الأسود الذي صار عنواناً للفرح عرفاً، وما ذلك إلا لأنّ استحباب لبس السواد ليس بعنوانه، وإنما لكونه مصداقاً لعمومات إحياء الأمر والعزاء، فلاحظ جيداً.

د ـ إنّ إطلاق لبس السواد في العزاء ـ لو تمّ ـ لا يفيد في كون شهر صفر بعنوانه شهر حزن بالاعتبار الشرعي؛ لأنّ نسبة هذا الإطلاق إلى جميع الشهور واحدة، فلاحظ جيّداً كما أشرنا من قبل، فنحن لا نتكلّم في مطلق العزاء في شهر صفر، بل في كون هذا الشهر يملك خصوصية دينيّة في هذا الموضوع، بحيث يعتبر بنفسه وعنوانه شهر حزن في الدين الحنيف.

رابعاً: أمّا الاستدلال بلبس العلويّات في الشام، وفي طريق العودة، وعند الدخول إلى المدينة، السوادَ بمرأى ومسمع من الإمام زين العابدين، فهذا لا يُثبت عنوانيّة شهر صفر للحزن شرعاً، بل هو لا يُثبت شيئاً يُذكر، وذلك أنّ سكوت الإمام غاية ما يفيد رضاه عن حزنهنّ الذي جاء بعد الشهادة المباركة، ولا يكشف عن استحباب تكرار هذا الحزن في كلّ سنة في نفس الوقت، وإنّما الدليل على التكرار في محرّم هو النصوص الخاصّة الدالّة عليه، وهذا ما نعرفه من خلال التأمّل فيما درسناه في أصول الفقه في مباحث حجيّة الفعل أو الإمضاء، فإنّ الفعل والإمضاء يحدّدان بحدودهما، وليس فيهما إطلاق إلا بقرينة، فلو كنتَ مع الإمام وتوفّي صديق لك، ثم بكيت عليه، وسكت الإمام عن بكائك، بل امتدح بكاءك، وكان ذلك في شهر جمادى الأولى، فهل هذا يدلّ على أنّ الإمام يعطيك حكماً باستحباب البكاء على هذا الصديق في كلّ سنة في هذا الوقت من

جمادى الأولى أو غاية ما يدلّ عليه هو حُسن البكاء على الصديق عقيب موته، بصرف النظر عن خصوصيّة الزمان التي لا تلحظ هنا عادةً؟

ولكي أوضح مرادي أكثر: هل نستطيع من خلال استشهاد الإمام الحسين عليه السلام في شهر محرّم مثلاً أن نفتي ونقول: يستحب الاستشهاد في شهر محرّم؟ أو أن نقول: إنّ شهر محرّم مجعول شرعاً شهر استشهاد للمسلمين؟ هل يستنتج الفقهاء مثل هذه النتائج؟ إنّ ما حصل هو أنّه صادف أنّ عودتهنّ كانت في شهر صفر، ومن ثم لا نستطيع أن نجعل سكوت الإمام دليلاً على خصوصيّة صفر هنا ما لم تقم قرينة خاصّة في المقام.

ولعلّ الناقد الموقّر ظنّ أنّنا نرى حرمة السواد أو العزاء في شهر صفر، حتى يأتينا بأدلّة على وقوعه في هذا الشهر بمرأى من الإمام زين العابدين! مع ضرورة أن أشير أيضاً إلى أنّ بحثي في شهر صفر لا علاقة له بأصل استحباب أو عدم استحباب لبس السواد في العزاء من حيث المبدأ، فهذان موضوعان مختلفان تماماً، وأرجو التدقيق؛ لعدم الخلط بينهما.

خامساً: أمّا رواية أحمد بن إسحاق فـ:

أ ـ بصرف النظر عن المناقشة في سندها ومدى صحّتها صدوراً ومضموناً ومتناً، وفيها كلام ليس بالقليل، وهي من أهم مستندات ما يُعرف بـ (عيد فرحة الزهراء)، وهي رواية غير معتبرة على المستوى الصدوري، لا على مستوى حجية خبر الثقة ولا الخبر الموثوق.

ب ـ لكن هل مجرّد اعتبار هذا اليوم عيداً معناه أنّ ما قبله كان حزناً بعنوانه أو حتى مطلقاً؟ فيوم الجمعة من الأعياد الثابتة في الشريعة، فهل هذا يعني أنّ يوم الخميس هو يوم حزنٍ في الشرع أو أنّ يوم الأربعاء هو يوم حزن؟ وعيد الغدير

هو عيدٌ ثابت في النصوص الحديثيّة، بل قد وردت فيه رواية تفيد نزع السواد أيضاً، فهل هذا يعني أنّ ما بين عيد الغدير وعيد الأضحى هو أسبوع حزن بالاعتبار الشرعي الخاصّ؟! كيف يمكن الانتقال من أصل كونه عيداً إلى إثبات كون ما قبله هو شهر حزن بالاعتبار الشرعي الخاصّ والعام؟

ج ـ وأمّا التعبير في الرواية بـ (يوم نزع السواد)، فهذا ـ لو صرفنا النظر عن احتمال أنّه يراد به أنّ عصر فرح الشيعة وانتصارهم بظهور الحجّة سيكون في آخر الزمان في هذا اليوم، فتنزع كلّ مظاهر الحزن من حياتهم بالأخذ بالثأر ممّن قتل الحسين وظلم أهل البيت عليهم السلام ـ هذا التعبير لا يدلّ على كون ما قبله من شهر صفر ومحرّم أيام لبس السواد؛ لأنّ هذا التعبير في لغة العرب لا يعني أكثر من كون التاسع من ربيع يوم فرح، ففي هذا اليوم لا يوجد حزن، فكلّ من لديه حزن ففي هذا اليوم ينزع الحزن عن نفسه، وكأنّه يقول: انزعوا في هذا اليوم كلّ مظاهر الحزن التي قد تكون عندكم، وأعلنوه يوم فرحةٍ وعيد.

وإذا لم يصحّ تفسيري لهذه الكلمة وفقاً للفهم الأدبي العربي الذي أزعمه، والذي ينطلق من فهم جنسيّة الألف واللام في كلمة (السواد) وليس العهديّة، فلا أقلّ من كونه محتملاً جداً، فيسقط ظهور الحديث فيما ذكره الناقد الموقّر وتصبح دلالته إشعاراً، والإشعار في الدلالة ليس بحجّة لوحده كما درسنا في أصول الفقه.

د ـ بل لو سلّمنا بدلالة هذه الرواية على سبق لبس السواد على يوم التاسع من ربيع الأوّل، فهل يدلّ ذلك بالضرورة على أنّ لبس السواد يسبق هذا اليوم إلى بداية صفر؟ هل الرواية تشير إلى هذا التحديد الزمني؟ إنّ غاية ما تدلّ عليه هو كون ما قبله أيّام حزن، ولكنّه لا يحدّد المدى الزمنيّ للحزن الذي قبله، فقد

يكون من بداية ربيع الأوّل وحتى التاسع من ربيع هي أيّام حزن في الشرع، فكيف نتأكّد من أنّ هذا الحديث يدلّ بنفسه على كون شهر صفر بعنوانه شهر حزن؟!

إنّ السبب الذي دفعنا لتصوّر إشارة الحديث إلى شهر صفر ومحرّم معاً هو اعتيادنا اليوم على كون الحزن يرتفع في نهاية صفر، لكنّ الحديث بنفسه لا يفيد هذا، بل غاية ما يثبته وجود حزن قبل التاسع من ربيع، فنأخذ بالقدر المتيقّن من تحقيق عنوان الحزن قبله ليرتفع فيه، وأين هذا من اعتبار شهر صفر كلّه شهر حزن وبكاء؟ أرجو التدقيق جيداً.

هذا، إن لم نقل بأنّ حياة الشيعي كلّها هي حياة سواد وحزن إلا ما خرج بالدليل، وهو احتمال يتساوى فيه صفر وغيره، وكنت قد ذكرته في جوابي السابق حول شهر صفر فليراجع.

سادساً: وأمّا أنّ السواد هو شعار الحزن وأنّه شعار الحزن عند العباسيّين، فهذا لا شأن لنا به، فنحن ليس كلامنا في لبس السواد، بل في اعتبار شهر صفر بعنوانه شهر حزن، بصرف النظر عن كيفيّة التعبير عن هذا الحزن، فقد تمّ الخلط بين موضوعين في هذا السياق، فليتنبّه جيداً.

وأشير أخيراً، إلى أنّنا عندما نقول بأنّ شهر صفر لم يثبت أنّه شهر حزن بعنوانه في الشرع الحنيف، لا نكون بذلك داعين للفرح والسرور في هذا الشهر أو محاربين لمن يريد أن يحزن، كلّ ما نريد قوله هو أنّ هذا الشهر مثله مثل سائر الشهور في السنة، فمن شاء أن يحزن فيه إحياءً للأمر واستجابةً للعمومات، فهذا شأنه وحقّه، ومن شاء أن لا يحزن فيه بما لا يؤدّي إلى هتك حرمة القضيّة الحسينيّة، فهذا حقّه الطبيعي وقناعته المشروعة، أسأل الله لي ولكم التوفيق والبصيرة.

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

٨٠٠ ـ فائدة الحديث عن نظرية دون إقامة الدليل

السؤال: ما الفائدة والثمرة المرجوّة من تقديم محاضرة أو جواب حول مسألة دون بيان أدلّة المؤيّدين والمعارضين؟

● ليس دائماً يلزم ـ لتكون هناك فائدة ـ أن يتمّ تقديم الأدلّة، وإن كان تقديم الأدلّة مفيد جداً أيضاً، ولكنّ عدم تقديم الأدلّة قد يكون مفيداً كما في الحالتين الآتيتين اللتين أذكرها كأنموذج فقط:

١ ـ أن تكون المسألة من المسائل التي تواجه أزمة فهم أو التباس مصطلح، فيهدف المتكلّم أو الكاتب لتجلية المفهوم الذي يكون في التباسه أكبر السبب في وقوع كثيرين في لغطٍ أو خطأ حول المفهوم نفسه، ولهذا قبل الشروع في أيّ شيء لابدّ من فهم الأفكار وتجليتها وتوضيحها للآخرين مقدّمةً للبحث الاستدلالي فيها، واليوم نحن نجد أنّ الكثير جداً من الأفكار والمفاهيم تعاني من التباس المصطلح، ومن عدم جلاء الفكرة نفسها عند كثيرين، لهذا من الضروري أن يُصار إلى اعتماد مرحلة التجلية للوصول إلى عمليّة تفكير سليمة.

ومن أكثر العلوم الإسلاميّة في تقديري حاجةً لمزيد توضيح وتجلية، العلوم المتصلة بالجانب الروحاني كالعرفان الإسلامي، وكذلك بعض مدارس الفلسفة

الإسلاميّة؛ إذ ما أكثر ما نجد دارسي هذه العلوم أنفسهم يعانون من مشاكل في فهم الأفكار بسبب الطريقة غير الدقيقة في التوضيح واللغة غير الواضحة في التفهيم، ولو تمّ توضيح الأفكار لربما لم نحتج للدخول في جدل أحياناً إمّا لوضوح الفكرة من حيث الصحّة أو لوضوح فسادها. ولهذا قلت في محاضراتي حول الولاية العرفانية والإنسان الكامل: إنّ العرفان والتصوّف بحاجة اليوم إلى تحديث اللغة ووضوحها، والبُعد ـ قدر المستطاع ـ عن اللغات الهلاميّة والضبابيّة والشعريّة والتشبيهيّة الغامضة.

٢ ـ أن لا تكون القضيّة قضيّة أصل الفهم، بل تكون قضيّة ضيق الفهم، وأعني بذلك أنّ الكثير من المتابعين والمثقفين والمطّلعين فضلاً عن أغلب الجمهور من الناس، لا يعرفون عن كثير من الأفكار والنظريّات والموضوعات ـ لاسيما الدينيّة ـ سوى وجهة نظر واحدة، ويظنّ كثيرون أنّ وجهة النظر هذه هي الوحيدة الموجودة في التراث الفكري عند المسلمين أو عند مذهبهم أو طائفتهم، وفي هذه المرحلة نحن بحاجة ماسّة ـ قبل الدخول في الاستدلال ـ لكسر الصور النمطيّة، وإيصال رسالة إلى الآخرين بأنّ الأفكار ليست بهذه الطريقة الأحادية كما يتصوّرون، بل هناك غنى وتنوّع واختلاف في وجهات النظر.

فعندما تقدّم للآخرين في كلّ موضوع تتناوله مشهداً متكاملاً متنوّعاً من وجهات النظر، فسوف يؤدّي ذلك بمرور الوقت إلى غياب الصور النمطيّة الأحادية الخاطئة والموهومة حتى لو دافعت عن وجهة نظر محدّدة من بين وجهات النظر هذه، وسوف يتمّ من خلال تنوّع الأفكار وعي العناصر المختلفة للموضوع نفسه، وسيكتشف الجميع أنّ هذه القضايا تخضع لاجتهادات واختلافات، وأنّها ليست ـ كما يحلو للبعض أن يصوّرها ـ مسلّمات وإجماعات

وذات لون واحد، فقيمة هذه العمليّة تكمن في رفع مستوى الوعي بالقضايا التي يتم تناولها؛ لأنّك عندما تنوّع المشهد فأنت تقوم بإدخال الفضاء الفكري في مرحلة مختلفة، ليصبح جاهزاً أكثر لوعي التعدّد وحقّ الاجتهاد ومبدأ الاختلاف، ويبتعد أكثر فأكثر عن التنميط وضيق المعرفة وقلّة الاطلاع، حتى إذا دخل في مرحلة الجدل الفكري دخلها بوعي وجهوزيّة لا باضطراب أو بسوء فهم أو بتصوّر غير دقيق، فهذه الرسالة بنفسها قد تكون أفضل في كثير من الأحيان من البحث الاستدلالي، والأمر يختلف تبعاً للموضوعات وللحاجات التي تستدعي مقاربةً استدلاليّة في موضوعٍ هنا أو هناك.

إنّ التيارات الأحادية لا يناسبها في المجتمعات العلميّة إبراز وجود ظاهرة تعدّد في وجهات النظر، بل هي تميل لتقديم المشهد على أنّه الموافق ـ حصراً ـ لوجهة نظرها، وبهذه الطريقة يتمّ تغييب الأفكار الأخرى، وكم من أفكار واجتهادات لعلماء مخلصين تمّ تغييبها عبر التاريخ، وطمرها النسيان! ولذلك فإذا أردنا بحثها نبدو وكأنّنا خارج القاعدة أو نغرّد خارج السرب، مع أنّه لو تمّت عمليّة التربية والتعليم بطريقة تعدّدية، لما وقعنا في مثل هذه المشاكل.

أعتقد أنّ مرحلتنا الراهنة بحاجة كثيراً إلى خطوتي: توضيح المفاهيم، وبيان المشهد المتنوّع فيها، وهذه رسالة سامية من وجهة نظري؛ لإخراج واقعنا الفكري والثقافي من حالته التي يعيشها.

٨٠١ . هل صارت المساجد سبباً في تخلّف المسلمين؟!

السؤال: هل صحيح أنّ المساجد ـ وبخطابها الطائفي ـ صارت سبباً في تأخير المسلمين قروناً إلى الوراء؟

●لست أفضّل هذا النوع من تقويم الأمور، لا في حقّ المساجد ولا في حقّ الكنائس ولا في حقّ النوادي الثقافية وغيرها، فالمساجد بيوت الله التي لطالما انتشر منها الإيمان والعفو والصدقة على الفقراء، وتمتين العلاقات الأسريّة، وتوثيق عرى التعاون بين الناس، ولطالما كان خطباء المساجد يدعون الناس إلى فعل الخير والتزاور، ودعم المجاهدين في كلّ مكان، ونصرة المظلومين، وإحياء أمر الدين، والاهتمام بالعلم، وترويج الثقافة الصالحة، وكانت المساجد في التاريخ الإسلامي تحوي أكبر حلقات العلم والمعرفة من مختلف العلوم تقريباً، فلا يصحّ ما نمارسه وندمنه في بلادنا مؤخّراً من الحكم على الأشياء بنظرة واحدة آنيّة، نتيجة ضغط مرحليّ زمني، بل علينا أن نكون نحن أكبر من الضغط الآني، فالنفوس الكبيرة هي التي تفتّت المشاكل، وأمّا النفوس الصغيرة فهي التي تفتتها المشاكل والضغوطات، وتدفعها نحو الأحكام الإطلاقيّة الخاطئة.

نعم، إنّ العديد من الخطباء وأئمّة المساجد اليوم ـ وقبل اليوم ـ لا يرقى أداؤهم وخطابهم إلى المستوى المطلوب، وكثيراً ما نجد إصراراً على إشغال الناس بقضايا التاريخ بدل النهوض بهم لقضايا الحاضر وحلّ مشكلاته، وبدل نشر الوعي والعقلانية والموضوعيّة ومنطق التفكير وأدب الاختلاف وثقافة التعاون بين المسلمين، ونشر المحبّة والتواصل والإيجابية مع الآخر المختلف معنا في الدين واللغة والقومية و.. والتركيز على المشاكل الاجتماعية والأسريّة، وقضايا الاغتراب وأنشطة المجتمع المدني، صارت بعض المساجد ـ من خلال بعض العاملين فيها ـ منبراً للحقد والكراهية والبعد عن المنطق والتعرّض للناس وأشخاصهم وأعراضهم، ونشر الفتنة بينهم، والترويج للأفكار والقصص والحكايات التي لم تثبت بدليل معتبر وعلمي.

وربما صارت بعض المساجد في بلاد المسلمين منبراً للخرافة والتهريج والعصبيّة والصراخ والتكرار، ففقد الناس ـ أحياناً ـ الشعور بمرجعيّة المسجد، وفقدوا الإحساس بكونه منارة هدى تشعّ بالخير على المجتمع، بل صاروا يرونه معيقاً عن الاندماج في الحياة، وصانعاً لشخصيّات معوجّة في فكرها وتعاملها أحياناً، وهذا راجع إلى تدهور حال بعض أجنحة أو زوايا المؤسّسة الدينيّة عموماً عند المذاهب (أو غياب هذه المؤسّسة عن لعب دورها الحقيقي أحياناً)، وليس إلى المسجد بما هو مسجد.

ولهذا علينا الاشتغال على إنقاذ المساجد نفسها من الظلم الذي ينزل بها هنا أو هناك، لإعطائها دورها الصحيح في نشر الطمأنينة الروحيّة والسلام الداخلي، والنهوض بالمجتمع ليكون صالحاً على مختلف الصعد.

أمّا إطلاق الكلام بأنّ المساجد أخّرت المسلمين، فهو كقول الطرف الآخر: إنّ الفنّ والموسيقى والجامعات أفسدت الشعوب، فالفنّ والموسيقى لا يُفسدان الشعوب بل يرتقيان بها، وإذا تدهورت أحوال الفنّ والموسيقى عند بعض الناس أو كثير منهم، فلا يعني ذلك أن نطلق موقفاً برفض الفنّ والموسيقى مطلقاً، فالموسيقى والفنّ الراقيان والهادفان علاجات روحيّة للنفس الإنسانيّة، ومهدّئات ومطرّيات ومرطّبات للروح بدل قسوة المشاعر وجفاف العواطف التي تعمّ كثيراً من أرجاء العالم الإسلامي، وبعض ما يفعله بعض الناس من النظر إليهما وكأنّهما عيب أو جرم، غير صحيح، بعدما لم يحرّم الإسلام كلّ فنّ وكلّ موسيقى كما يظنّ بعض الناس، ولا أكثر الفقهاء بالذين يفعلون ذلك، بل هم يميّزون بين أنواعهما.

ولهذا فمثل هذه الأحكام المطلقة والتي باتت من أمراض مجتمعاتنا لا تنتج

ولا تستطيع أن تعالج مشكلةً، بل صارت هي بعينها مشكلة حقيقيّة، فعلينا دائماً التمييز، وكما قال بعضهم: لا يكون علاج وجع الرأس بقطع الرأس نفسه، بل يكون بتحديد مركز المشكلة لمداواتها، ولو أنّنا نمارس في أحكامنا هذه الطريقة لربما رأينا بكلّ وضوح دور المساجد والحوزات والجامعات والفنّ والموسيقى وغيرها كم هو رائع وجميل، وفي الوقت عينه رأينا كم أنّ هناك مشاكل ومصائب وأزمات، وفكّكنا الأمور عن بعضها، وخفّفنا عن أنفسنا ثقل الأحكام المطلقة التي ابتُلينا بها.

ولكنّ العقل لا يمكنه أن يشتغل بطريقة صحيحة إذا لم تكن النفس سليمة أيضاً وهادئة تعيش الصفاء، فالعقل السليم في الجسم السليم، والعقل السليم في النفس السليمة أيضاً، رزقنا الله وإيّاكم عقلاً سليماً وجسماً ونفساً كذلك.

٨٠٢ . تساؤلات تتعلّق بتحقيق الكتب والنصوص

السؤال: ١ ـ في بعض الأحيان لا أجد في هويّة الكتاب رقم الطبعة، فهل يجوز لي عندما أريد أن أعزو المصدر وأذكر معلوماته في الهامش أو في قائمة المصادر، أن أجعل رقم الطبعة هو: (الأولى)، بحجّة أنّ إهمال رقم الطبعة يعني أنّها الطبعة الأولى؟

٢ ـ في بعض الأحيان وعند تحقيق كتابٍ ما، نجد أنّه في المتن يذكر مؤلّفه رقم الجزء والصفحة لكتابٍ استشهد به، حسب طبعة قديمة اعتمدها، وقد حُقّقت اليوم، وأخرجت إخراجاً مختلفاً عمّا عليه في السابق، فما هو موقفي أنا كمحقّق من ذلك؟ هل أشير إلى رقم الجزء والصفحة (حسب الطبعة الحديثة) في الهامش، أو أضع ذلك في المتن بين معقوفتين، أو أترك الأمر على ما هو عليه؟

●١ ـ عدم وجود رقم الطبعة لا يعني أنّها الأولى. وأمّا ذكرك أنّها الطبعة الأولى فإن قصدت منه الإخبار عن أنّ هويّة الكتاب قد كُتب فيها داخل الكتاب نفسه أنّه الطبعة الأولى، فهذا كذب، وإن قصدت الإخبار عن الواقع بأنّ هذه الطبعة كانت الطبعة الأولى ـ لا الإخبار عن وجود جملة: (الطبعة الأولى) داخل الكتاب ـ فهذا حكمه مبنيّ على أنّه هل يجوز الإخبار عن شيء مع عدم العلم به؟ وهل يلحق بالكذب؟ فأنت لا تعرف هل زيد في الدار أو لا؟ فتقول: زيد في الدار، فهل هذا كذب مع أنّه قد يكون في الدار فعلاً، ويتبيّن أنّ قولك مطابقٌ للواقع، الأمر الذي ينفي عنه الكذب حقيقةً، أو هو من القول بغير علم، وهنا يُبحث: هل القول بغير علم في غير مجال الدين وترتيب الآثار الشرعية والدينية جائز أو لا؟ فلو قيل بحرمته كان هنا حراماً حتى لو لم يسمّ بالكذب، وإلا فهو حلال، والأقرب حرمته في الجملة.

وعلى أيّة حال، ففي مثل هذه الموارد مقتضى التحقيق هو أن تذكر اسم الكتاب، ثم تشير إلى أنّه لم يُذكر له رقم الطبعة أو تاريخها، وهذا هو الأصحّ عمليّاً ومهنياً وشرعيّاً وأخلاقيّاً.

٢ ـ الأصحّ هو أن تحافظ على ما جاء في متن الكتاب الأصل حرفاً بحرف، وإذا أردت فائدة القارئ أكثر، فيمكنك أن تضع بين معقوفتين أو في الهامش (بشكل يشير إلى أنّ ذلك منك) ما يعادل ذلك بحسب الطبعات الحديثة، لا أن تغيّر في متن كاتب الكتاب وفقاً للطبعة الحديثة، فهذا خلاف الأمانة العلميّة.

ومع الأسف فما أكثر ما رأينا من تغييرات من هذا النوع وأمثاله في داخل الكتب التي حُقّقت خلال العقود الأخيرة، الأمر الذي يُصنّف خلاف الأمانة والدقّة المهنيّة في مجال التحقيق والتصحيح، فتجد بعضهم يصحّح الأخطاء

الإملائيّة والنحويّة وحتى الأخطاء التي في نقل المصنّف للآيات والروايات، مع أنّ المطلوب هو ذكرها بعينها، ثم تدوين هامش يشير إلى أنّ الأصحّ هو كذا وكذا.

هذا فضلاً عن قيام بعض دور النشر وأمثالها بإجراء بعض التدخّلات في متون بعض الكتب أحياناً ـ ولو قليلة جداً ـ بشكل غير مقبول مهنيّاً وأخلاقيّاً، كما في حذف بعضهم بحثاً فقهيّاً بأكمله عندما طبع أحد كتب بعض الفقهاء المتأخّرين رحمه الله؛ لأنّ البحث لا ينسجم مع بعض التوجّهات السياسيّة للناشر!

٨٠٣ . مدى الحاجة للنسخ المخطوطة مع وجود نسخة بخطّ المؤلّف!

السؤال: إذا كنت أحقّق مخطوطةً بخطّ المؤلّف، فما الداعي أن أذكر فروق النسخ الثانوية في الهامش كما يصنع الكثير من المحقّقين؟ أليس الذي أشتغل على تحقيقه هو نصّ المؤلف المقطوع به؟

● إنّ قيمة النسخ الأخرى تأتي من أسباب متعدّدة كما هو معروف في علم قواعد التحقيق:

أ ـ فقد تكون نسخة المؤلّف المتوفّرة بين أيدينا مسوّدة وليست مبيّضة، فيما تكون النسخ الثانوية منقولة عن النسخة المبيّضة فنحتاج للمقارنة بين النسخ.

ب ـ وكذلك لو كان المؤلّف قد عدّل في الكتاب بعد فترة زمنيّة بحيث غيّر أو حذف أو زاد، ولهذا يقولون في هذا المجال بأنّه لو تعدّدت نسخ المؤلّف نفسه فالمطلوب التركيز على النسخة الخطيّة الأخيرة زماناً التي وصلتنا منه، والعديد من المؤلّفين في التراث العربي والإسلامي تركوا أكثر من نسخة لكتبهم، مثل ما

ينقل عن الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) من أنّه كتبه مرّتين، وأنّ المرّة الثانية كانت أصحّ وأجود، وهناك من المعاصرين من يرى أنّ كتاب الفهرست للشيخ الطوسي قد تمّ تصنيفه مرتين تقريباً، وهناك بعض المؤلّفين أملوا كتبهم أكثر من مرّة أيضاً، وقد يكونون أضافوا شيئاً أو توضيحاً أثناء الإملاء.

ج ـ بل المعروف تاريخيّاً أنّ المؤلّف قد يصنّف كتابه بخطّه، ثم بعد مدّة يقوم بالإشراف على نسخةٍ أخرى لكتابه، يتمّ استنساخها عن كتابه في زمنه، ويكون الناسخ على صلة بالمؤلّف، فيُجري المؤلّف تعديلات على النسخة التي هي بخطّ الناسخ، بدل أن يعيد كتابة الكتاب من جديد.

د ـ كما أنّه من المحتمل أن يكون قد وقع سقط في النسخة الأصل التي وصلتنا من يد المؤلّف، فنحتاج للنُسخ الأخرى لمعالجة المشكلة، بل في كثير من الأحيان نكتشف أنّ نسخة المؤلّف التي وصلتنا فيها سقط (ربما صفحة مثلاً) أو خلل عبر مقارنتها بالنسخ الأخرى الهامشيّة.

هـ ـ كما أنّه في بعض الأحيان قد يشكّ في جملة أضيفت في نسخة المؤلّف هل هي منه أو من النسّاخ أو العلماء اللاحقين ذكروها كشرح أو تعليق، فيكون للنسخ الأخرى دور في مساعدتنا في ذلك.

و ـ كما أنّ نسخة الأصل التي بيد المؤلّف قد تكون رديئة في بعض خطوطها وتشكيلها ونُقَطِها، فنحتاج إلى النسخ الثانوية الأخرى لترجيح احتمال معيّن في قراءة الجملة المكتوبة على احتمال آخر في نسخة الأصل التي كُتبت بيد المؤلّف، فليس كلّما قلنا بأنّ النسخة بخطّ المؤلّف فجميع النسخ الأخرى أخذت منها هي بالضرورة، بل قد تكون أخذت إملاء أو من نسخة أخرى بخطّ المؤلّف أيضاً أو غير ذلك. هذا وتوجد مبرّرات عديدة أخرى في هذا الصدد أيضاً. والله العالم.

وطبعاً، لابدّ من التأكّد مسبقاً وبالقرائن من كون هذه النسخة هي النسخة الأمّ التي بخطّ المؤلّف، أو بتعبير الجاحظ (النسخة المنصوبة)؛ لأنّ إثبات أنّ هذا خطّ المؤلّف يحتاج إلى خبرة خاصّة، وفي بعض الأحيان قد يكون من الصعب الجزم، لكن يكون هناك ظنّ راجح في كون هذه النسخة بخطّ المؤلّف، فمن هنا تبقى الحاجة أيضاً إلى سائر النسخ ومقابلتها بهذه النسخة.

٨٠٤ . لماذا ينتشر أسلوب الحدّة والعنف بين العلماء؟!

السؤال: يقول الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر الكلام: (إنّ من ينكر ولاية الفقيه فكأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً). ماذا يقصد من هذه العبارة شيخنا؟ ولماذا هذا الأسلوب الحادّ في الطرح بحيث أعطى مبرّراً لكثير من علماء العصر بالتهجّم على بعضهم بعضاً أو باستخدام كلمات حادّة تيمّناً بعلمائنا السابقين؟ هل هو أسلوب دارج بينهم بحيث أصبح أسلوباً مستساغاً عبر الزمن أم يبقى أسلوباً غير مقبول، حتى ولو تحوّل إلى أسلوبٍ عادي بينهم؟

● هذا الأسلوب شائع جداً في تراث المسلمين جميعاً بمذاهبهم، وليس خاصّاً بعلماء مذهب ولا بالشيخ النجفي رحمه الله، ولو جمعنا مثل هذه الكلمات لربما بلغت مئات الصفحات، ويمكنك أن تراجع ـ على سبيل المثال ـ المعركة التي وقعت بين الإخباريين والأصوليّين، وبين المشروطة والمستبدّة، لتجد حجم العنف الكلامي الذي صاحبهما. ولعلّ ما يقرب من هذا هو ما يذكرونه في علم الحديث والرجال من أنّ طعن الأقران في بعضهم لا يؤخذ به، إذ ما من عالم إلا وقد تجد من يطعنه.

وقد تجد تبريراً لهذا الأسلوب أحياناً عندما يتعلّق بأشخاص طرحوا أفكاراً

هزيلة جداً، فيبدو العالم غير قادر على ضبط نفسه لوصف هذه الأفكار أو ضحالتها بمثل هذه التعابير، أو عندما تكون الحدّة متعلّقة بعنوان معيّن وليست مشيرةً إلى أشخاص أو تتعلّق بهم.

لكن في بعض الأحيان الأخرى ـ وليست بالقليلة ـ لا أجد تبريراً مقنعاً لمثل هذه التعابير، مع التماسنا العذر للعلماء، فهم أدرى بما قالوا، ولا نتّهم أحداً في دينه وأخلاقه، لكنّي أتكلّم عن هذه الثقافة وهذا الأسلوب، فعندما نعيش أسلوب الاختلاف مع شخص، وفوراً وبمجرّد الاختلاف يصبح جاهلاً أحمق لا يعرف الفقه ولا الفقاهة ولم يشمّ من رائحة الفقه ولا غيره شيئاً، وقوله لا يقول به جاهل فضلاً عن عالم، وغير ذلك من التعابير التي قد تُطلق عليه، وربما كان بالأمس القريب ـ قبل الاختلاف معه ـ علامةَ دهره ووحيدَ قرنه وفحلَ الفحول وجامعَ المعقول والمنقول، والمولى القمقام وقدوةَ الأنام وحامي المذهب ورافعَ لواء الإسلام و.. وكأنّه وخلال أربع وعشرين ساعة فقط سقط عن رتبة الاجتهاد وهوى عن مكانة العلم والفهم والتحقيق!! لا لشيء إلا لأنّني اختلفت معه في فكرة أو وجهة نظر..

عندما نمارس هذه الطريقة فنحن نغلق باب الحوار في بعض مساحاته ونقتل الإبداع في بعض فضاءاته، بل علينا أن نتحمّل وجهة النظر المقابلة، ونقوم بتفنيدها، ولا يمنع ذلك أن يغضب الإنسان أحياناً أو تصدر منه فلتة، أو يرى صلاحاً هنا وهناك في حِدّة أو شِدّة، إنّ هذا شيء منطقي تماماً أو متوقّع جداً، لكن المهم أن لا تتحوّل هذه الذهنيّة إلى ثقافة اختلاف عامّة في المحافل والمؤسّسات العلميّة وعند عموم الناس الذين بات بعضهم وبمجرّد أن لا يعجبه عالمٌ يصفه أيضاً بالجهل والحماقة والتخلّف والرجعيّة وغير ذلك!

ومهما شاع أسلوبٌ أو عَمِلَ به كثيرون فليس ذلك هو معيار الحقّ والباطل دوماً، بل علينا الرجوع إلى القيم الدينية والأخلاقيّة في التعامل فيما بيننا.

وما ذكره بعض العلماء في مستثنيات الغيبة من شرعيّة القدح في المقالات الباطلة وأصحابها ـ لو صحّ على إطلاقه ـ فلا يصحّ مصداقاً في كثير من الأحيان، فإنّ الكثير من التعابير التي استخدمت هنا وهناك من قبل كثيرين لم تتعلّق فقط بأصحاب المقالات الباطلة، بل تعلّقت بسلوك العلماء الأتقياء فيما بينهم، بما لا معنى لتحميله عنوانَ أصحاب المقالات الباطلة أو إدراجه في مواجهة البدعة والضلالة.

٨٠٥ ـ تقسيم الإصفهاني الشيعةَ إلى: تفضيليّة وتبرائيّة وسبّية وغلاة

السؤال: في ظلّ مشاريع احتكار التشيّع من قبل بعض الجماعات المتطرّفة المذهبيّة، يأتيني سؤال: هل التشيّع لونٌ واحد أو ألوان وتيارات متعدّدة؟ وكيف سيفهم الآخر المذهبي تنوّعنا؟

● هذا الموضوع تكرّر الحديث منّا فيه كثيراً، فالشيعة ليسوا تياراً واحداً، بل تيارات وأطياف ومدارس واتجاهات تختلف حدّة الاختلافات بينها من شديدة إلى ضعيفة في مجالات مختلفة، وهذه هي طبيعة التنوّع في المذهب الشيعي، وقد قلنا مراراً بأنّه لا يصحّ التعامل مع أبناء مذهب أو تيّار بطريقةٍ واحدة، تبعاً لتصرّفات أو اعتقادات بعضهم، بل لابدّ أن نعي وجود تيارات داخل المذاهب، فلا السلفيّة يمكن اعتبارها تياراً واحداً، فما صدر من متشدّديهم يُنسب إلى غير المتشدّدين منهم، ولا الشيعة كذلك، ولا سبيل أمامنا إلا رفع مستوى الوعي ببعضنا، ومعرفتنا ببعضنا بعضاً، حتى لا نُطلق الكلام على عواهنه في الهواء

الطلق.

وقد كان فتح الله الإصفهاني (١٣٣٩هـ) رحمه الله، وهو من كبار علماء الشيعة، والمشهور بشيخ الشريعة، سُئل قبل أكثر من قرنٍ من الزمان، عن أنّ بعض أهل السنّة يقتلون ويعتدون على بعض الشيعة في بعض مناطق آسيا الوسطى ونحوها، وأنّ حجّتهم في ذلك هو نهج السباب والشتائم واللعن الذي يتخذه بعض الخطباء، وطالب السائل أن تتخذ الحوزة العلميّة ومراجعها موقفاً ممّن يفعل ذلك (سبحان الله! وكأنّ التاريخ يتواصل في تكراره إعادة نفسه)، فأجاب شيخ الشريعة الإصفهاني بجوابٍ من حوالي صفحتين، وقد نُشر السؤال والجواب في حينه في مجلّة درّة النجف، وكان حاصل جوابه أن قام بتقسيم الشيعة إلى أربعة أقسام وهم:

١ ـ **الشيعة التفضيليّة**، حسب تعبيره، وهم الذين يقدّمون علياً على غيره، ويرونه الأحقّ بالخلافة، ولكنّهم لا يتكلّمون في الآخرين من الخلفاء الثلاثة ولا غيرهم بشيء.

٢ ـ **الشيعة التبرّائيّة**، بحسب تعبيره أيضاً، وهم الذين ـ إضافةً إلى تشيّع التفضيل ـ يقومون بالتبرّي من الخلفاء الثلاثة الأوائل، ويقطعون الصلة بهم، ويرفضونهم تماماً.

٣ ـ **الشيعة السبيّة**، بحسب تعبيره أيضاً، وهم الذين ـ إضافةً إلى التفضيل والتبرّي ـ يمارسون فعل السبّ والشتم والإهانة بحقّ رموز السنّة.

٤ ـ **غلاة الشيعة**، بحسب تعبيره أيضاً، وهم الذين يحملون عقائد يرفعون بها أهل البيت عن حدّ العبوديّة لله تعالى ونحو ذلك.

ومن هنا ندّد شيخ الشريعة الإصفهاني بمن يحكم على هذه التوجّهات

الأربعة عند الشيعة حكماً موحّداً، أو يتهم بعضهم بجرم البعض الآخر، أو يسيء التصرّف مع بعضهم بسبب فعل فريقٍ آخر منهم. داعياً إلى التمييز بين الاتجاهات الشيعيّة (انظر نصّ السؤال والجواب باللغة الفارسيّة في كتاب: حوزه نجف وفلسفه تجدّد در ايران، للمؤلّف الدكتور موسى نجفي، الطبعة الثانية، عام ٢٠٠٨م، ص ٣٦٧ ـ ٣٧٠، نقلاً عن مجلّة درّة النجف).

إنّ الشيعة تيارات، سواء بالمعنى العام للتشيّع أو بالمعنى الخاصّ الإمامي. وبين الإماميّة اليوم، ولنقولها بصراحة، من هو شيعة تفضيليّة فقط حتى لو كانوا قلّة، وإن كان بعض خصومهم الداخليّين قد يُخرجونهم من التشيّع نتيجة ذلك، ولكنّهم يرون أنفسهم موالين لأهل البيت، وبين الشيعة الإماميّة اليوم من هم تفضيليّة وتبرائيّة معاً، ولكنّهم لا يصدر منهم أيّ شيء في حقّ الخلفاء وأمّهات المؤمنين ورموز الصحابة غير النقد العلمي الخالص، ويرون ذلك جوهر التشيّع وحقيقته المتعالية عن حقد التاريخ وأزماته، ولكلّ شخص مسيرته ومسلكه، فلا يصحّ التعامل مع الشيعة بلغة واحدة وحكمٍ واحد، والحال كذلك مع غيرهم كما قلنا مراراً، فلا نطيل.

٨٠٦ . استغلال كلمات للإصلاحيين الشيعة من قبل السلفيّين

السؤال: ما رأيكم فيما يقال بأنّ هناك من يوظّف بعض نصوصكم وآرائكم لخدمة مشروعه، كما نرى في بعض المنتديات، وربما القنوات الفضائيّة المعادية لمذهب أهل البيت عليهم السلام؟

● أعتقد بأنّ علينا أن نتجاوز هيمنة هذا النمط من التفكير، ليس من موقع أنّه غير صحيح، بل من موقع أنّه غير منتج بل معيق، فتوظيف النصوص من قبل

شخص لمصلحة ذاتية أو فئوية أو مذهبيّة هو أمر عام قد يحصل مع أيّ كاتب أو باحث أو مفكّر أو عالم، فها هو القرآن الكريم يذكر لنا أنّ الذين في قلوبهم مرض وزيغ ولهم مصالح فاسدة وميول باطلة يستغلّون بعض نصوصه لكي يلعبوا عليها في مواجهة الحقّ، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ**﴾ (آل عمران: ٧).

فالآية لا تقول بأنّ ما تشابه من آيات القرآن هو في حدّ نفسه باطل أو فتنة، أو أنّ اتّباعه باطل وفتنة، بل تقول بأنّ الغاية التي قام من أجلها الآخرون في توظيفهم المنقوص للنصّ القرآني، كانت الفتنة والفساد والضلالة، فالنصّ القرآني نفسه لطالما كان عرضة لتوظيف أصحاب الميول الفاسدة، فلماذا جاء القرآن الكريم على هذه الشاكلة؟!

وإذا ذهبنا ناحية نصوص العلماء، فأنت اليوم تجد أنّ عشرات علماء الشيعة السابقين والمعاصرين وآرائهم وفتاويهم يتمّ توظيفها في فضائيّات مذهبية غير شيعيّة وبالعكس، فهل معنى ذلك أنّهم وقعوا في الخطأ فيما قالوا لمجرّد أنّ شخصاً يريد اليوم أن يوظّف نصّاً من نصوصهم هنا أو هناك لخدمة مصالحه ـ فيقتطعه عن سائر النصوص، ولا يتعرّض للنصوص الأخرى التي لا تكون لصالحه ـ وأنّ عليهم أن يكفّوا عن قول ما قالوه؟!

ثم ماذا يحصل لو استغلّ شخص في مقالة أو مقطع تلفزيوني نصاً هنا أو هناك، رغم أنّه مهما فعلنا فهو سيعثر على نصوص من التراث شئنا أم أبينا، فهل

سينهار المذهب الإمامي؟ إنّها معركة في نهاية المطاف ومهما فعلت فستجد من يشتغل على توظيف نصوص.

إنّ قناعتي هي أنّ الحقيقة اليوم لابدّ لها أن تحظى غالباً بقدسيّة أكبر من قضايا الخلاف المذهبي أو الخلاف العلماني الإسلامي.

إنّني أعتقد بأنّ الاحتياط حسنٌ من حيث المبدأ، وعلينا أن نمارسه في فضاء غير صحّي كفضائنا المعاصر، وبالنسبة لي شخصيّاً فأنا أمارسه بالفعل (أقول هذا للإطلاع فقط)، وأؤمن به جدّاً، وأرى ضرورة اليقظة والحذر، لكنّ الاحتياط الذي يفضي إلى سياسة التكتّم على الحقيقة أو تأجيل المشاريع النقديّة والإصلاحيّة والتجديديّة بحجّة أننا في وضع حرج، وأنّنا في سياق صراع مذهبي جدلي أو في سياق صراع فكري جدلي كالصراع العلماني الإسلامي أو الصراع الإمامي السلفي، هو احتياط مرفوض، فنحن بحاجة لتجاوز هذه المرحلة تماماً، والتعالي عن الاعتقاد بأنّ المشكلة الوحيدة هي مشكلة هذه الفضائيّات أو هذا الشخص الذي يتصيّد كلمةً هنا وأخرى هناك، وإنّما هناك مشاكل كبيرة أخرى أيضاً، وإذا كنت أنت ترى هذه هي أعظم مشكلة فإنّ للآخرين وجهة نظر أخرى في هذا المجال.

بل لعلّه يمكنني أن أذهب إلى عكس تصوّركم، وهو أنّ مثل هذه النصوص أو بعضها قد يُحدث انقساماً في الرأي العام المخالف، ليرى أنّ أبناء هذا المذهب أو ذاك ليسوا بأجمعهم على نسق واحد، وأنّه يجب التمييز بينهم، وهذا مقصدٌ جيّد أيضاً في سياق إفحام الخصم أو إرباكه، وكذلك في سياق تحقيق التقارب بين المسلمين، وأنّ علينا نحن أن نستغلّ هذا الأمر بعكس استغلال الطرف الآخر له.

إنّ هذه الطريقة في التفكير هي طريقة الزعماء العرب ـ والكلام للتمثيل فقط ـ التي لطالما حدّثونا عنها، فلطالما كانوا يقولون بأنّنا نعيش الصراع العربي الصهيوني، وأنّ على كلّ الناقدين لأوضاعنا الداخليّة تأجيل الخلافات الداخليّة والنقاش الداخلي إلى حين نتمكّن من التصدّي للعدوّ حتى لا يستفيد العدوّ من خلافاتنا، ولكن ماذا أنتج هذا المنطق بعد أكثر من نصف قرن غير تعطيل حركة الإصلاح والنقد والتطوير في العالم العربي والإسلامي وشيوع الاستبداد؟! وهكذا في الداخل الديني أو المذهبي ومنذ مدّة، يقول بعضهم بأنّ علينا أن نتوقّف عن النقد الداخلي أو الإصلاح الداخلي؛ لأنّ الآخر قد يستفيد من هذا الأمر، أمّا عندما يتعرّض أنصار هذا التفكير أنفسهم للخطر في أفكارهم فإنّهم لا يهتمّون كثيراً بما سيعكسه تصرّفهم عند الآخرين، فعندما يقوم شخص بنقد فكرة معيّنة يقولون له بأنّ عليك أن تراعي الجوّ العام، حتى لا يستفيد الآخر من كلامك، لكنّهم عندما يريدون الدعوة إلى أفكارهم أو نقد فريق آخر في الداخل المذهبي مخالف لهم، فهم لا يأبهون بهذا الآخر المذهبي، مع أنّه قد يأخذ أقوالهم وتصرّفاتهم مادّةً دسمة للنقد على مذهبهم وفريقهم، فعندما تقول لهم بأنّ الفعل الفلاني يشوّه صورة المذهب عند أبناء المذاهب الأخرى، يقولون لك بأنّ الحقّ يجب أن يُتّبع ولا يهمّنا ما يقول الآخرون، فهل نهتم لما يقولونه في الرجم في الحجّ؟ وفي غير ذلك؟ إنّ علينا تقوية المذهب حتى لو كانت هذه الأمور يستغلّها الآخرون بطريقة غير أخلاقيّة، لكن عندما يصير (الدور) إلى الحركة النقديّة وتبدأ تطلق أفكاراً هنا أو هناك تراها حقّاً، وترى فيها إصلاحاً لأوضاع المذهب أو التيار أو الفريق أو الدين عامّة، وترى أنّها أهم بكثير من هذا الفعل أو ذاك، خلافاً لما يراه الفريق الآخر، فهم هنا يهتمّون كثيراً لما سيقوله الآخر عن المذهب،

ويقولون لك: انتبه! لا تقل ما يمكن للآخر أن يستغلّه لتشويه صورة المذهب!

عندما ينشغلون هم ليلاً ونهاراً في الطعن على بعض الصحابة وأمهات المؤمنين ويكتبون الكثير في هذا ممّا يستغلّه الطرف الآخر بالتأكيد، فهم لا ينتبهون لكون بعض هذه الأفكار قد جعل منها الطرف الآخر جداراً بين المسلمين وبين مذهب أهل البيت عليهم السلام، أمّا عندما نقول نحن كلمة في نقد حديث أو فكرة، فإنّهم يصوّرون المشهد على أنّه تضعيف للمذهب أمام الآخرين، بحيث سيستغلّ الآخرون ذلك أمام الرأي الإسلامي العام! إنّهم قد لا يلتفتون إلى أنّ أكثر المواد دسومةً فيما ينشره الإعلام المذهبي المضادّ هو كلماتهم وتصرّفاتهم التي ينشرها ذاك الإعلام نفسه ـ وبكلّ ثقة ـ طعناً على المذهب الإمامي، لكنّ الصدور قد تضيق بفكرة أو مقالة أو وجهة نظر طُرحت من باحث أو كاتب وجرى استغلالها هنا أو هناك، ضمن مساحة ضيّقة، نتيجة بترها ـ في الغالب ـ عن سائر النصوص.

كما يهمّني أن أشير إلى أنّ بعض الناس يشعر بالإحراج من الكشف عن حقيقة معيّنة مذهبيّة؛ لأنّها تبطل أو تحرج تصوّرهم عن التشيع، ولكن من قال بأنّ تصورهم عن التشيّع يؤمن به الناقد أساساً، فعلينا أن لا نحمّل الآخرين ذلك، فنقد المذهب الآخر قد يكون نقداً لهذه الصورة عن التشيّع وقد نوافقه فيها، فإذا كان ينتقد تصوّرك الذي لا أؤمن به، فلستُ ملزماً بأن أراعي نقده دائماً.

أعتقد أنّ الموضوع هو تشخيص حالة، وقناعتي بأنّ الاستسلام للجدل المذهبي القائم اليوم والذي لا نؤمن نحن به أساساً، وتأجيل مشاريعنا النقديّة والإصلاحيّة والفكريّة ـ كلّ بحسب قناعته التي يرى أنّه مبرأ الذمّة بينه وبين الله

فيها ـ هو استسلام من تيار النقد أمام وقائع فرضها المخالفون له أساساً، فأنتم فرضتم أو ساهمتم في هذا الخلاف المذهبي، ونحن بالأصل ما كنّا مقتنعين به، نحن لم نكن مقتنعين بالذهاب من الأوّل إلى هذه القناة أو تلك من فضائيّات بريطانيا للمشاركة في الجدل المذهبي فيها، وقد حذّر من ذلك بعض الرموز الدينية والجهاديّة في حينه، لكنّكم أنتم شاركتم بهذا الجدل الواسع وعبر برامج حامية على الفضائيّات في تنشيط هذا الأمر، ونحن من البداية ما كنّا مقتنعين بالدخول بهذه الطريقة لمعالجة هذا الموضوع، مهما كانت قويّة التخدير على الرأي العام، لتشعره بنشوة الحرب والانتصار أو بألم الخسارة هنا أو هناك، وهو يحسب أنّه يخوض معركته، ولا يدري أنّه يخوض مع خصمه معركةً يريدها خصم ثالث أكبر منهما، وكنّا نعتبر ذلك استدراجاً للوقوع في فخّ توتير الأجواء الطائفيّة في المنطقة، ونقضاً للأولويّات الزمنيّة، وسعياً من المطابخ الدوليّة لطبخ المنطقة على نار هادئة ترتفع وتيرتها بالتدريج، وأنّ ما حصل ويحصل هو اختلال كبير في (البوصلة)، وأنّ الحرب الثقافية المفروضة تسمح لنا بالدفاع عن أنفسنا بطريقة أخرى غير هذه الطرق الحماسيّة عبر الفضائيات ومواقع الشبكة العنكبوتيّة، نظراً لحساسية الوضع الحالي، رغم أنّ موقفنا هذا اعتَبَرَهُ ويَعتبره بعض المتحمّسين تخاذلاً وخيانةً للدين..

ومع هذا كلّه تريدون منّا الآن أن نوقف كلامنا ومشروعنا لأجل أنّ كلامنا يحرجكم أنتم في هذا النوع من الخلاف المذهبي الذي لا نؤمن نحن به أساساً! هذا المنطق أعتقد أنّه غير سليم بدرجة معيّنة، وعلى كلّ شخص أن يقول ما يراه الحقّ من حيث المبدأ، مع قناعتي ـ وأكرّر ـ بوجود مساحة محدّدة ينبغي مراعاتها في الكلام آخذين بعين الاعتبار مختلف الأجواء المحيطة ولو لم نؤمن بها، على أن

لا تسمح هذه الحدود بتعطيل مشروعنا وحركتنا أو وضعها في مرحلة تأجيل أو في الثلاجة.

لقد كنّا وما نزال بحاجة إلى عقول استراتيجيّة تملك خبرة وعلم المستقبليات، لتنظر ما فائدة مثل هذه الحروب الثقافيّة في المرحلة الراهنة وهي توقع الأمّة في جدال التاريخ لتعطّلها عن النهوض بالحاضر؟ لو كانت العقول الاستراتيجيّة والمستقبليّة حاضرة ونافذة ويسمح لها بالتأثير لربما تمّ خوض هذه الحرب الثقافية بطريقة أخرى أكثر خبرةً وتكتيكاً وتفويتاً للفرصة على الآخرين، ولكنّ العقول السياسيّة والبراغماتية ـ بالمعنى الإيجابي للكلمة ـ تظلّ وسط الحماس أقرب إلى الخيانة في تصوّر الرأي العام منها إلى الصدق والحرص والإخلاص!

ولابدّ لي أن أشير أخيراً ـ كي لا أُفهم خطأ ـ إلى أنّني لا أبرّر بما أقول أيّ طريقة نقديّة لبعض القضايا الداخليّة المذهبية أو الفئويّة، بل إنّني أرفض تماماً ـ في مرحلتنا هذه على الأقلّ ـ سياسة البعض التي تعتمد إطلاق القنابل الصوتية أكثر مما تعتمد الممارسة العلميّة الهادئة. إنّني لا أبرّر هذا الأمر، ولا ألتمس عذراً هنا لكلّ من أراد ممارسة النقد بأيّ طريقة كانت، وإنّما أتكلّم عن المبدأ في القضيّة، والانتباه لعدم التضحية بالمشروع الفكري تحت مثل هذه الشعارات أو المخاوف.

وخلاصة فكرتي:

أ ـ أنا أوافق على مبدأ الاحتياط هنا، لكنّني أختلف في تحويله إلى عنصر معيق لحركة النقد والإصلاح والتطوير أو لأصل حريّة التعبير.

ب ـ إنّ الآخر قد يستغلّ الكثير من الكلمات هنا وهناك، لا لأنّ قولها لم يكن صحيحاً، بل لأنّك مهما قلت فسوف تجد من يبحث عن الاستغلال في كلماتك،

في ظلّ أجواء موتورة بالأصل وبيئة غير صحيّة، وعليك أن تكون محتاطاً لا أن تكون وسواسيّاً، وقد رأينا وعايشنا كثيرين ضحّوا بكثير من أفكارهم ورؤاهم ومشاريعهم لأجل مراعاة الوضع القائم، وخوفاً من استغلال كلامهم هنا أو هناك في الداخل أو الخارج، ولا نريد أن يكون الجيل الصاعد نسخةً عن هذه التجربة التي أحبطت كثيرين.

ج ـ إنّ ما قلتُه لا يبرّر مطلق أساليب النقد وموضوعاته، بل أجدني متحفّظاً جدّاً على بعض الأساليب، وقد سبق لي أن تحدّثت مراراً عن الطرق الأفضل للنقد في مرحلتنا الراهنة، والله أعلم وأحكم.

٨٠٧ ـ حول دراسة كتاب (الرسائل) لطلاب العلوم الدينية

السؤال: ما رأيكم في دراسة كتاب الرسائل لمن أكمل كتابَي الحلقة الثالثة والكفاية مع الفهم والضبط؟ وهل يفوت الطالب شيء مهم إذا ترك دراسته؟

● سبق أن أوضحت مراراً وجهة نظري في هذا النوع من الموضوعات، فلست مع تكثير كتب مرحلة السطوح بهذه الطريقة، ولا هذه المرحلة بالتي يجب أن يعرف فيها الطالب ـ عرضيّاً وطوليّاً ـ تمام الموضوعات بكلّ تفاصيلها، فدراسة الكفاية أو الحلقات الثلاث ـ مع ضبطٍ وفهم واستيعاب ـ أمرٌ كافٍ للدخول في مرحلة البحث الخارج، وإذا كان الطالب سيفوته شيء، وصحّ هذا المنطق في التعامل مع الموضوع، فهذا معناه أنّه يجب أن يدرس أيضاً الفصول الغروية للإصفهاني، والقوانين المحكمة للقمّي، وهداية المسترشدين لمحمد تقي الإصفهاني، وأوثق الوسائل للتبريزي، وشرح المعالم للقزويني، ونهاية الدراية للمحقّق الإصفهاني وغيرها من الكتب الموسوعيّة الأصوليّة الضخمة؛ لما فيها

من مطالب لا وجود لها لا في الرسائل ولا في الكفاية ولا في الحلقات.

ووجهة النظر التي نقولها هذه بات يوافق عليها اليوم فريق كبير من العلماء حفظهم الله، والله العالم.

٨٠٨ . لماذا يحاول رجال الدين تأثيم الناس دوماً؟!

السؤال: يتساءل بعض الناس: لماذا يُحاول رجال الدين إِبقاء الناس آثمين، وكلّ من يشعر بالإثم يصعب عليه رفع رأسه؟

● لا أعتقد بأنّ القضيّة على إطلاقها بالطريقة التي ذكرتموها، فإذا كان هناك بعض رجال الدين يغلب على خطابهم نمط تأثيم الناس والمجتمع، وحتى تكفير الناس والمجتمع أحياناً، فهذا لا يعني أنّ الجميع كذلك، فهناك الكثير اليوم من العلماء الذين يملكون خطاباً رائعاً ومتوازناً وموضوعيّاً في هذا الإطار، وعند جميع المذاهب.

أضف إلى ذلك أنّه يجب أن ندرس حركة المجتمع الإسلامي اليوم، فهل هي حركة إيمانية تعيش التقوى والالتزام بشريعة الله تعالى أو لا؟ فعندما نجد كبائر الذنوب ترتكب وعلى نطاق واسع في الكثير من مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، فهذا يعني أنّ هناك الكثير من الآثام التي تقع، ومن المتوقّع في هذه الحال أن نجد في خطاب علماء الدين شيئاً من التأثيم للمجتمع وللأفراد في هذه الظروف السيّئة.

لكنّ هذا كلّه لا يبرّر تحويل نمط الخطاب الديني إلى خطاب تأثيمي، لا يرصد سوى آثام المجتمع والأفراد، ولا يذكّر الناس إلا بجهنّم، فيما لا يكشف عن حسنات مجتمعاتنا وصلاح أعمالها ليُضيء على وجود الخير والإمكانات فيها،

وعن العناصر الإيجابيّة فيها على المستوى الديني وغيره، ولا يمرّ على الجنّة ليرغّب الناس بفعل الخير، فالقرآن الكريم كان متوازناً في الحديث عن الجنّة والنار، وفي الحديث عن عقاب الله وثوابه، وفي الحديث عن صفات الجلال الإلهيّة وصفات الجمال، صفات القهر وصفات الرفق ما شئت فعبّر، وعلينا أن نستفيد من هذه التجربة المتوازنة لصياغة خطاب ديني رحيم وحازم في الوقت عينه.

وقد كثرت النصوص الدينية ونصوص تراثنا الإسلامي التي تتحدّث عن الرفق، وعن ترغيب الناس في الدين، وعن الاهتمام بجانب القوّة الجاذبة فينا لكي يُقبل الناس على الإيمان بالله تعالى من موقع شعورهم بأنّ الإيمان سعادة، وليس تكليفاً ثقيلاً على كواهلهم، فنجاح خطابنا الديني يكمن ـ أحياناً كثيرة ـ في إقبال الناس على الدين من موقع الإحساس بأنّ التديّن إنجاز وفرصة ومكسب ونجاح وسعادة، وخروج من مشكلة نحو حلول.

وهناك وجهٌ آخر للمشكلة سبق أن تحدّثنا عنه مراراً، وهو أنّ الخطاب الديني يجب أن لا يؤدّي إلى دفع الناس للأمن من مكر الله، ولا إلى بث روح اليأس فيهم من رحمة الله، بل التوازن هو المطلوب هنا، كما وهناك مشكلة عويصة وهي ذهنية التحريم في العقل الديني، إنّ هذه الذهنية تدفع الكثير من رجال الدين والمتديّنين للتلذّذ بتحريم الأشياء والانقباض عن الترخيص فيها، فتكثر الاحتياطات على مختلف صعدها، ويخلق العقل تصوّرات إضافيّة عن شبهات تستدعي احتياطاً هنا أو هناك كان في غنى عنها منذ البداية، وتتبلور قاعدة تقديم الحظر على الترخيص من حيث لا يشعر الإنسان، وهذا ما يجعل عامّة الناس يشعرون بأنّ التديّن هو تقييد مبالغ به، وأنّه تأثيم لكلّ أفعال الناس، وأنّه

حذر لا متناه إزاء كافّة ظواهر الحياة، لاسيّما المعاصرة، الأمر الذي يخلق شعوراً بالقلق تجاه هذا التديّن.

المطلوب منّا اليوم هو:

١ ـ عرض الدين بجناحي الترغيب والترهيب معاً، بل أجد نفسي أميل أن يكون خطابنا الديني للمجتمعات الإسلاميّة (اليوم) خطاباً أقرب إلى الترغيب منه إلى الترهيب؛ لأنّ هذه المجتمعات عانت ولعقودٍ طويلة من الاستبداد والقمع والخوف والرعب، وتريد فضاء آمناً وطمأنينة تعطيها السكينة والراحة، فعلينا أن لا نجعل الدين في نظرها أحد مظاهر هذه الأمور العنفيّة، فيربطون بين الدين وبين ما رأوه من جور الحكّام وفساد الأنظمة ورعب أجهزة المخابرات، فلا يميّزون بين فريضة رائعة في الإسلام اسمها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين دوريات الشرطة وأجهزة الأمن القمعيّة في المجتمعات العربيّة.

إنّ فريضة الأمر بالمعروف هي فريضة الوعي والمسؤولية تجاه تراجع المجتمع على مختلف الصعد، لكنّ تحويلها إلى فريضة رعب وعبوس وتقطيب الحاجبين وإعراض عن الناس وصرف الوجه عنهم مغضباً وغير ذلك من الطرق التي تنفع في زمان ومكان دون آخر.. هو خطأ كبير في عصرنا الحاضر، والمؤسف أنّ الكثيرين منّا يرون أنّ المرحلة هي مرحلة الغلظة في التعامل مع الناس لا الشفقة والرحمة، دون أن يدرسوا أوضاع مجتمعاتنا المؤلمة التي عانت الأمرّين من الكثير من الصعوبات والمآسي.

٢ ـ التخفيف من سباق الاحتياطات في الفتاوى والتطبيقات والممارسات، والتنعّم بما أحلّه الله للإنسان.

٣ ـ التخلّي عن قاعدة سدّ الذرائع بمعناها السلوكي والتطبيقي، والتي تعدّ ـ

بشكلها الموسّع المفرط ـ من أكثر قواعد التضييق والتشدّد الديني في الفقه الإسلامي، ورغم أنّ بعض المذاهب لا تؤمن بهذه القاعدة التي اشتهرت بين المالكيّة والحنابلة، إلا أنّ الوعي الديني يمارس هذه القاعدة كثيراً ضمن مسمّيات متعدّدة أو من حيث لا يشعر.

٤ ـ التمييز بين أعرافنا الدينية وقوانيننا الدينية، فالأعراف الدينية ليست قوانين ملزمة، بل هي تمظهرات بشريّة لتطبيق القوانين في زمانٍ ما، فيما القوانين هي الملزمة في هذا الإطار.

٨٠٩ . أشعار بعض الشعراء والمدّاحين ومسألة الغلوّ

السؤال: ما هو رأيكم بمن يقول في شعره ـ لأجل تعظيم الإمام الحسين عليه السلام ـ: يا حسين أنت كبير، يا حسين أنت عظيم، أكبر من الله أكبر والصلاة.. وقد انتشر هذا الشعر على وسائل الإعلام الطائفي لتشويه صورة مذهب أهل البيت عليهم السلام، نتيجةً لما قاله بعض المدّاحين في إحدى القنوات المحسوبة على التشيّع. فما صحّة الاعتقاد بمثل هذه العقائد؟ وهل فيها شركٌ بالله سبحانه وتعالى؟ وهل أهل البيت عليهم السلام أكبر من الله أكبر والأذان وقول لا إله إلا الله والدين؟ وكيف ينسجم ذلك مع قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلا الله)؟

● لقد سبق لي أن تابعت هذه القضيّة والجدل الذي وقع فيها، ووجدت أنّ بعض الناس فهم من هذا الشعر أنّ الحسين أكبر من الله، وهذا غير صحيح، فمن يستمع لهذا الشعر يعرف أنّه لا يريد أكثر من كون قضيّة الحسين والإمامة أكبر من الصلاة والأذان، وهذا لا يصنّف في ضمن الشرك أو الكفر بالله تعالى،

ولا ينبغي التهويل في الأمور كثيراً لأغراض سياسيّة أو مذهبيّة أو طائفيّة، وقد رأينا عشرات الحالات التي من هذا النوع يصار إلى تصوير الأمور فيها بطريقة تشويهيّة أو مبالغ بها بحيث تخرج عن وضعها الطبيعي، من هنا فلا أجد أنّ هذا المقطع من الشعر تعبيرٌ عن كون الحسين أكبر من الله أو كونه شريكاً لله تعالى في خلقه أو تدبيره أو غير ذلك والعياذ بالله.

إنّما ينطلق مثل هذا الشعر من ثقافة موجودة عند كثير من الشيعة في تقديم قضيّة الإمامة على سائر الفروع الفقهيّة، كما تتقدّم قضيّة النبوة عليها عند جمهور المسلمين، فالإمامة أفضل من الصلاة والصوم والحجّ والخمس والزكاة والعمرة وغير ذلك، وهي أعظم ما نودي به في الأمّة مقارنةً بأكبر الفروع الشرعيّة العمليّة، بل قد اعتبرها بعضهم من أصول الدين التي تتقدّم بشكلٍ تلقائي عادةً على الفروع العمليّة في الدين الإسلامي نفسه، وهذا الرأي هو الذي يريد الشاعرُ أن يعبّر عنه، ولا يريد أن يقول بأنّ الحسين أكبر من كلمة التوحيد في الأذان، ولا من الرسالة التي ننطق بها في الأذان والإقامة، بل يريد أن يقول بأنّ الأذان والصلاة هما شعار العمل الصالح في الإسلام، والحسين أكبر منهما، بوصفه رمزاً للإمامة بكلّ قضاياها الكبرى التي يؤمن بها الشيعة.

نعم، ينتقل الموضوع هنا إلى أنّ هذه الفكرة، وهي فكرة أنّ الإمامة أكبر من فروع الدين برمّتها، هل هي فكرة صحيحة أو هي فكرة غير صحيحة؟ فمن حقّ فريق أنّ يقول بأنّ هذا المفهوم خاطئ ومنافٍ للنصوص القرآنيّة والحديثية، انطلاقاً من فهمه للنصّ الديني بمجمل أطرافه، أو كما كان يقول أبو الفضل البرقعي ـ فيما ينسب له ـ بأنّ الإمامة طريق للدين وتعريف به وليست جزءاً منه. ومن حقّ فريقٍ آخر أن يجتهد فيرى أنّ الإمامة أعظم من مختلف الفروع الفقهيّة

والعمليّة والشعائريّة في الإسلام، وينطلق في ذلك من نصوصه التي يؤمن بها، ومن فهمه لمجمل أطراف النص القرآني والحديثي في هذا السياق.

وهذا الخلاف مشروع، ولا أريد أن أُبدي فيه الآن رأياً، لكنّه لا يمتّ بصلة لقضيّة الشرك والتكفير حتى نمارس تهييجاً كبيراً للناس في ذلك، أو نحاول أن نقرأ الشعر بطريقة أخرى، وهي: الحسين أكبر من الله، أكبر والصلاة، بحيث يكون المعنى أنّ الحسين أكبر من الله ومن الصلاة؛ فإنّ الشعر ليس كذلك، وكلّ من يسمعه يعرف هذه الحقيقة بوضوح.

وليس همّي هنا أن أدافع عن هذا الشعر أو أفسّره، بل همّي أن ننتقل من هذه الحادثة / المفردة، إلى وعي منهج يقوم على:

أ ـ عدم اقتطاع النصوص بهدف تعظيم النصّ المقتَطَع، أو تقديمه بصورة غير دقيقة، وهي عمليّة تمارسها الكثير من المذاهب عادةً في حقّ بعضها.

ب ـ حمل المسلم على التفسير الأحسن لكلامه؛ إبعاداً للنفس عن اتهام الناس بالكفر أو بالشرك، فالاستعجال في الاتهام مشكلة عظيمة ابتُليت بها الأمّة، وما دام هناك محمل في هذا النص أو ذاك فلا بأس باختياره، نعم لو كان النصّ واضحاً فلكلّ إنسان الحقّ في الحكم عليه.

ولست أرفع التهمة عن بعض الناس الذين أعتقد شخصيّاً بأنّ في كلامهم ما ظاهره الكفر أو الشرك هنا أو هناك، سواء قصدوه أم لم يقصدوه (دون أن أنصّب نفسي في الحكم على دينهم)، بل أقصد إلى أن نتريّث كثيراً في هذا الموضوع، ونلتمس المعاني الأحسن والأبعد عن الشبهة في فهم كلام المسلمين، ولو رأينا في كلامهم ما فيه شبهة فالأفضل أن نعظهم بتجنّب مثل هذه الكلمات، قبل أن نسرع إلى اتهامهم بالشرك على أساسها مع إمكان حملها على معنى لا ينافي

التوحيد.

ج ـ أن نعرف أنّنا اليوم في عالم مفتوح، وقد انتهى زمن السرّ والعلن في كثير من الأمور، وأنّك عندما تكون في مجلسٍ هنا أو هناك فإنّ الكثيرين يرصدون ما تقول أكثر مما ترصد أنت نفسك وجماعتك ما يقولون، فهذه حقيقة قاطعة واضحة تجلّت خلال العقود الثلاثة الأخيرة في صراع المذاهب فيما بينها، وساعد عليها انفجار المعلوماتية وتطوّر وسائل التواصل، وهذا يعني أنّ الكلام الذي يحتمل أكثر من معنى ينبغي ـ قدر الإمكان ـ السعي لتجنّبه؛ حذراً من حصول فهوم مغلوطة له، نتيجة الشحن الطائفي القائم في المنطقة.

نعم لو كان الكلام واضحاً جليّاً، ولكنّ الآخر يريد الاتهام كيف شاء والافتراء.. فلا ضير ولا تثريب على قائل الكلام، لكن ما دامت بعض الكلمات تحتمل وجوهاً في المعنى، وأحد وجوهها ملتبسٌ، وقد يخلق مشكلةً، فالأحسن تجنّب ذلك؛ حذراً من أن يُفهم الإنسان خطأ على مستوى موضوع التكفير والإيمان ونحو ذلك من القضايا الفائقة الحساسية والأهميّة.

ومن هنا دعوتي للكثير من الشيعة والصوفيّة والسلفيّة أن يتجنّبوا التباس الكلمات في تعابيرهم في هذه المرحلة الخطرة من عمر الأمّة، كما أدعو ـ بصفتي مسلماً من آحاد المسلمين ـ المرجعيات الدينية في المذاهب المختلفة لوضع حدّ لفوضى تصدّي أيّ كان للتعبير عن قضايا المذهب بطريقة ملتبسة وخطرة وقد تجرّ مشاكل كبيرة، ولا أعني بوضع الحدّ منع الناس أو حجز الحريات، وإنّما أن تعبّر المرجعيات الدينية عن رؤيتها الواضحة الصريحة في الكثير من هذه المواضيع الملتبسة، ويكون هذا التعبير مُفصحاً ومفوّتاً الفرصة على من يريد استغلال جملة هنا أو هناك أو توظيف تعبير هنا أو هناك في أغراضه الشخصيّة أو

الفئويّة، أو الترويج لتعبير هنا أو هناك لا يشكّل أساساً فكريّاً في هذا المذهب أو ذاك وإنّما هي تعابير دخيلة عليه.. ويتمّ العمل على الترويج الإعلامي لمواقف المرجعيّات الدينيّة في هذا المجال، وعدم ترك المنبر الإعلامي لهذا المذهب أو ذاك بيد الشعراء والمدّاحين والخطباء فقط، مع حقّ هؤلاء المحفوظ في نشاطاتهم الكريمة جزاهم الله خيراً، فالعلماء والمفكّرون من وظيفتهم التي أمرهم الله بها تصويب الأخطاء وجرأة الإفصاح عن الحقيقة وعدم الخوف غير المبرّر من (عامّة) الناس؛ لأنّ هذا الأمر قد يفضي بمرور الوقت إلى (عوممة) أهل الاختصاص، بدل (خوصصة) جمهور الناس وعامّتهم إذا صحّ التعبير، (عوممةً) تستحكم في المختصّين أنفسهم وهم لا يشعرون بما طرأ عليهم من التفكير (العوامي).

كما أهيب بالعلماء والعاملين والمؤمنين كافّة أن يبدوا حساسية محمودة تجاه قضيّة الألوهيّة والتوحيد، وأن لا يهدروها بحيث لا يتحسّسون من الأفكار أو المسلكيّات أو الأقوال التي قد تقترب منها بطريقة سلبيّة، فالتوحيد أكبر قضايانا الدينية، والالتفاف على هذه القضيّة أو تمييعها بتحويلها إلى قضيّة نظريّة رقميّة بعيدة عن السلوك والمشاعر شكلٌ من العدوان عليها دينيّاً.

والعجيب أنّ بعضنا يتحسّس من كلمة بسيطة قد تُطلق هنا أو هناك تتصل بشأن مذهبي، لكنّه لا يُبدي أيّ حساسية تجاه التباس ما قد يتصل بقضيّة التوحيد! فقد لا يُبدي بعضنا حساسية تجاه مدّاحٍ مشهور جدّاً يخرج للناس (وقد لا يكون قاصداً ذلك جداً، بل يكون ذلك ناتجاً منه عن هيجان العاطفة الشديدة) فيقول: (لا إله إلا الزهراء) أو (لا إله إلا زينب)، وقد تجد من يتأوّل له تعابيره وينتقد هذا المتأوّلُ مرجعاً كالشيخ مكارم الشيرازي لتصدّيه لهذه

الظاهرة (بصرف النظر عن الجدل الذي صاحب الموضوع فيما قيل عن الحكم بكفره من قبل المرجعيّة الدينية).. لكنّه يتحسّس للغاية ممّن يقول ـ وهو الدكتور حسن رحيم بور ازغدي ـ: لا تجعلوا كلّ أيّام السنة حزناً وعزاءً، فقد تعبت الناس وملّ الشباب منّا، رغم أنّ رأي ازغدي سبق أن صدر ما يؤيّده تقريباً قبل عام أو عامين من قبل المرجع الديني السيد موسى الشبيري الزنجاني حفظه الله، عندما اعترض سماحته على تكثير مشاريع أسابيع الحزن أو عشريات الحزن التي راجت مؤخّراً في غير مكان.

نعم، لا ينبغي لأيّ حرب مذهبية أو طائفيّة أن تفرض علينا ـ من حيث لا نشعر ـ تراجعاً عن الاهتمام بقضيّة التوحيد التي ترجع إليها أعظم قضايا الدين في الفكر والسلوك والعمل والإحساس، كما يقول العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه.

٨١٠ ـ الألقاب (آية الله العظمى..): تاريخها تطوّرها والمواقف منها

السؤال: ما رأيكم بالألقاب العلمائيّة كآية الله وآية الله العظمى؟

● دراسة ظاهرة الألقاب العلمائية في المؤسّسة الدينية عند المسلمين يمكن أن تكون من عدّة زوايا، أبرزها زاويتان سوف أطلّ عليهما باختصار:

١ ـ التطوّر التاريخي لظاهرة الألقاب، نظرةٌ عابرة

الزاوية الأولى: وهي الزاوية التاريخية، بمعنى متى ظهرت هذه المصطلحات؟ وكيف تمّ تداولها؟ وما هي تطوّراتها؟ وسوف أُشير لذلك بشكل بالغ الاختصار؛ لأنّ المقام لا يسمح بالدخول في التفاصيل الصغيرة.

المعروف أنّ القرون الأربعة الهجريّة الأولى لم تشهد ظهور هذا النوع من الألقاب إلا نادراً، بل إنّ مراجعة كتب الفهارس والرجال والتراجم القديمة وكتب الجرح والتعديل تعطي نوعاً آخر من الألقاب أو التوصيفات التي كانت تُطلق، وغالباً ما تطلق في مناخ من التوصيف لا على مستوى لقب يسبق الاسم عادةً، فنحن نجد أوصافاً وألقاباً من نوع: الشيخ، العالم، المحدّث، الفاضل، الثقة، جليل القدر، القاضي، رفيع المنزلة، الشريف، شيخ الأصحاب، وجه الأصحاب، الرئيس الأقدم، المقدَّم، نقيب العلماء، قاضي القضاة، عظيم المكان في الطائفة..

ولم تكن تستخدم الألقاب في الغالب قديماً بهذه الطريقة اليوم، ولعلّ ذلك لأنّ العرب تعرف الكنية واللقب بمعنى آخر، فتجدهم يربطون الشخص بصفةٍ جسدية أو مكانيّة أو مهنيّة أو قبليّة أو عشائريّة أو دينية أو مذهبيّة أو نحو ذلك، فتجد الجاحظ، والأخفش، والأعشى، والنجّار، والحداد، والورّاق، والعلاف، والبصري، والكوفي، والطائفي، والخراساني، والشامي، والفارسي، والبحراني، والمكّي، والمدني أو المديني، والمصري، وتجد الشافعي، والمالكي، والحنبلي، والحنفي، والشيعي، وترى التميمي، والأسدي، والقرشي، والهاشمي، والأموي، والعلوي، والفاطمي، والكندي، والثقفي، والعبدي، والشيباني، والأزدي، والطرابلسي، وغير ذلك.

فلم تكن تلك الألقاب التي نشهدها اليوم رائجةً ولا ظاهرة في الحياة العلميّة والاجتماعيّة، وغاية ما كنت تجد ربط الشخص بمهنته الدينيّة حيث يقال: القارئ، الخطيب، الواعظ، المفتي، المجتهد، الفقيه، المحدّث، الفيلسوف، المتكلّم، الأخباري (المؤرّخ)، النسّابة، ونحو ذلك.

وفي النصف الأخير من العصر العباسي الثاني، بدأت تظهر ألقاب كانت محدودة للغاية ومقتصرة على أشخاص محدّدين جدّاً، فظهر لقب (حجّة الإسلام) الذي ربما اختصّ بأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، واستمرّ مختصّاً به لقرون في الوسط السنّي، ويبدو أنّه لم يُستخدم هذا اللقب قبل الغزالي إطلاقاً، كما لقب (إمام الحرمين) الذي اختصّ بالجويني، ولقب (المحقّق) الذي اشتهر بين الإماميّة لنجم الدين الحلّي، لكن على أيّة حال ظلّ هذا الوضع محدوداً للغاية، ولا يصل إلى مستوى الألقاب التي ظهرت فيما بعد أبداً ولا إلى نسبة شيوعها.

الألقاب في عصر العلامة الحلّي

ومع مجيء العلامة الحلّي (٧٢٥هـ)، في عصر السلطان خدابنده، شهدنا إطلاق لقب (العلامة) عليه (وبعضهم يطلق لقب العلامة على ابن خلدون أيضاً، والمسألة تحتاج لتتبّع تاريخي في زمان بداية إطلاق هذا اللقب على الحلّي أو ابن خلدون)، وهو اللقب الذي ظلّ يلازم الحلّي عند الإطلاق إلى يومنا هذا، إلا أنّ الجديد مع الحلّي هو ظهور نوع جديد من الألقاب لم يسبق له مثيل أبداً، وهو لقب (آية الله في العالمين)، حيث اختصّ به العلامة الحلّي لقرون عديدة، إلى أن تحوّل الوضع مؤخّراً كما سنشير، ويقال: إنّ لقب (آية الله) لم يطلق بعد الحلّي سوى على السيد بحر العلوم، ثم انحصر بهما حتى نهايات العصر القاجاري.

يُشار إلى أنّ هناك ألقاباً اشتهرت في حقّ أشخاص بعد وفاتهم، مثل لقب (أمين الإسلام) الذي عُرف به الشيخ الطبرسي، ولقب (ثقة الإسلام) الذي عرف به الشيخ الكليني، ولقب (الشيخ الصدوق) الذي عرف به ابن بابويه

القمّي، ولقب (فخر المحقّقين) الذي عرف به ابن العلامة الحلّي، ولقب (الشهيد الثاني) الذي عُرف به الشيخ زين الدين الجبعي، ولقب (المحقق الثاني) الذي عرف به الشيخ الكركي، ولقب (الفاضل) الذي عرف به الشيخ الهندي الإصفهاني والشيخ التوني، ولقب (شيخ الطائفة) الذي عرف به الشيخ أبي جعفر الطوسي لاحقاً، وغير ذلك كثيرٌ معروف.

تطوّر ظاهرة الألقاب في العصر الصفوي

وفي العصر الصفوي، ظهرت مصطلحات جديدة وألقاب باتت تخصّ مقامات دينية محدّدة، مثل لقب (شيخ الإسلام) الذي كان يعبّر عن المنصب الديني الأعلى في الدولة الصفويّة.

ويرى بعضهم أنّ كلمة شيخ الإسلام أطلقت قبل العصر الصفوي أحياناً على الفخر الرازي والخواجة عبد الله الأنصاري وأبي العباس السرخسي، وتفاعلت كلقبٍ بين المتصوّفة في القرن الرابع والخامس الهجري.

وعَرَفَ العصرُ الصفوي أيضاً منصب ولقب: ١ ـ الصدر، وصدر الصدور. ٢ ـ ملاباشي، وغير ذلك. وبدأنا نشهد توصيفات ومناصب مثل: ٣ ـ مجتهد الزمان. ٤ ـ أفضل علماء عصره. ٥ ـ خاتم المجتهدين. ٦ ـ فريد عصره. ٧ ـ وحيد قرنه. ٨ ـ رئيس العلماء. ٩ ـ علامة العلماء. ١٠ ـ دليل الإسلام. ١١ ـ حجّة الله. ١٢ ـ معتمد الإسلام. ١٣ ـ ثقة الإسلام وغير ذلك.

وإلى جانب هذه الألقاب ظهرت توصيفات قريبة من هذا النوع من التعابير من نوع: ١٤ ـ المقدّس، وهو اللقب الذي أطلق على المحقق الأردبيلي. ١٥ ـ سلطان العلماء. ١٦ ـ المولى أو الملا، وقد اُطلق هذا اللقب على المحقّق النراقي،

وصدر الدين الشيرازي (والذي أُطلق عليه أيضاً لقب صدر المتألّهين) والفيض الكاشاني وغيرهم.

بل تعارفت في الوسط الصوفي بعض الألقاب أيضاً في هذا العصر، لاسيما مثل لقب: ١٧ ـ خليفة الخلفاء (انظر حول المناصب والمقامات والألقاب في العصر الصفوي وتطوّراتها: رسول جعفريان، صفويه در عرصه دين وفرهنك وسياست ١: ١٩١ ـ ٢٥٠؛ وأيضاً هاشم آقاجري، مقدّمه اي بر مناسبات دين ودولت در إيران عصر صفوي: ٥٥٩ ـ ٦٠٤، الطبعة الثانية).

العصر القاجاري وإلى اليوم، القفزات النوعيّة في ظاهرة الألقاب

واستمرّ الوضع على هذه الحال بتطوّر محدودٍ ومتنامٍ، حتى نهايات العصر القاجاري في الربع الأوّل من القرن العشرين، فخلال العقود الأخيرة من العصر القاجاري ظهرت فجأة سلسلة التوصيفات التي لم تكن مسبوقة بهذه الطريقة من قبل، حيث استخدم ولأوّل مرّة ـ بعد الحلّي وبحر العلوم ـ لقب (آية الله) ليصبح لقباً شائعاً وعاماً في تلك الفترة، ولمزيد تمييز ظهر أيضاً لقب آية الله في الورى، وآية الله في الأنام، وآية الله الأعظم، وآية الله المعظّم.

وإلى جانب هذه الألقاب ظهرت الألقاب الأخرى مثل: حجّة الإسلام والمسلمين، وشمس الواعظين، وإمام الملّة والدين، و..

لكنّ المؤشرات تبدي أنّ هذه الألقاب تراجعت قليلاً، لتعود وتظهر بقوّة مع مرجعيّة كلّ من السيد البروجردي في إيران، والسيد محسن الحكيم في العراق، وذلك في أواسط القرن العشرين، حيث أُطلق ـ وربما لأوّل مرّة كما يقول العلامة محمد مهدي شمس الدين ـ لقب (آية الله العظمى) و(آية الله الكبرى).

واليوم ـ وخلال العقود القليلة الأخيرة ـ نجد الكثير من الألقاب حاضرةً أو شائعةً مثل: ١ ـ فضيلة. ٢ ـ حجّة الإسلام (وكثيراً ما تطلق ـ لاسيما في العرف الإيراني ـ على صغار الطلاب الذي لم يبلغوا رتبة علميّة عالية، على خلاف استخدام هذه الكلمة قديماً مع أبي حامد الغزالي حيث كانت تعني معنى عالياً جدّاً كما رأينا، ولم تكن تطلق سوى على المرجعيّات الدينية االبارزة. ونجد في الاستخدام الإيراني اليوم ما يجعل هذه الكلمة تطلق على شخص عالم وفاضل في الحوزة العلميّة لكنّه غير معمّم، بمعنى لا يرتدي لباس علماء الدين، فكأنّ كلمة حجّة الإسلام والمسلمين تختصّ بالمعمّم في بعض الأعراف). ٣ ـ حجة الإسلام والمسلمين. ٤ ـ آية الله. ٥ ـ آية الله العظمى. ٦ ـ زعيم الحوزة العلميّة. ٧ ـ العلامة (وهي كلمة تطلق بمعنى مخفّف في التداول العربي اليوم، لكنّها في التداول الفارسي تقتصر على الشخص الجامع للعلوم المختلفة، فيكون أرفع شأناً من غيره من هذه الناحية، ولهذا لا يطلقونها على أيّ عالم ولو كان فقيهاً، بل على علماء جامعين وموسوعيّين في معرفتهم مثل العلامة الطباطبائي والعلامة محمد تقي الجعفري والعلامة المجلسي وغيرهم. وأصل الكلمة في العربيّة صيغة مبالغة من العلم، وتعني الرجل كثير العلم). ٨ ـ السماحة. ٩ ـ الفاضل أو الفضلاء. ١٠ ـ المفتي. ١١ ـ المجتهد الأكبر. ١٢ ـ المرجع. ١٣ ـ المرجع الديني. ١٤ ـ المرجع الديني الأعلى. ١٥ ـ نائب الإمام. ١٦ ـ الإمام. ١٧ ـ أُستاذ الفقهاء والمجتهدين. ١٨ ـ أستاذ الكلّ في الكلّ. ١٩ ـ القبلة والكعبة (وصفان يستخدمان في باكستان على ما سمعناه من بعض العلماء الباكستانيين). ٢٠ ـ الآخوند، وربما يكون أصلها من كلمة (آقا خواند)، كما يذكره غير واحد كالشيخ المطهري، بمعنى أنّه سيّد قرأ وتعلّم، فمن يقرأ ويتعلّم فهو آخوند، وقد

اشتهر بهذا اللقب ـ أي الآخوند ـ حتى صار عَلَماً له تقريباً الشيخُ محمد كاظم الخراساني صاحب الكتاب الشهير كفاية الأصول. ٢١ ـ الأوحد، وهو لقب عرف به الشيخ الأحسائي. ٢٢ ـ الوحيد، وهو اللقب الذي عرف به الشيخ البهبهاني. ٢٣ ـ المجدّد، وهو لقب أطلق على كثيرين مثل المجدّد الشيرازي، والشيخ محمّد رضا المظفّر. ٢٤ ـ مرجع المسلمين. ٢٥ ـ الحُجّة. ٢٦ ـ الفقيه الأورع. ٢٧ ـ السيد الولي. ٢٨ ـ السيد القائد. ٢٩ ـ وليّ أمر المسلمين. ٣٠ ـ الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم. ٣١ ـ العَلَم والأعلام. ٣٢ ـ سيّد الطائفة. ٣٣ ـ قدوة الفقهاء وقدوة المجتهدين. ٣٤ ـ آية الله في الأرضين. ٣٥ ـ العالم الربّاني والفقيه الصمداني. ٣٦ ـ خاتم الفقهاء والأصوليّين..

ومن يراجع يجد الكثير من مثل هذه الألقاب التي تتفاوت في حجم شيوعها في العصر الحاضر، وفي إطلاقها على أصحابها شفاهاً أو على أغلفة الكتب أو تداولاً.

ولم يبتعد العرفاء عن هذه التوصيفات، فاستخدموا في إطارهم ألقاباً كثيرة مثل صدر المتألهين، وقطب دائرة الإمكان، وجامع المعقول والمنقول، والعارف الكامل، والسالك الواصل، والحكيم المتألّه، والحكيم الإلهي، وخاتم الأولياء وغير ذلك الكثير.

ظاهرة الألقاب في الوسط السنّي

لم يقتصر أمر هذه الألقاب على الشيعة، بل شهد السنّة شيئاً من هذا القبيل، فمنذ العبور من عصر الغزالي بدأنا نجد ألقاباً كثيرة مثل برهان الملّة والدين، وشيخ الإسلام، وتاج الإسلام، وشمس الدين، والجهبذ، ومفتي الديار، ورشيد

الدين، وعز الدين، والإمام، وسيف الدين، وغير ذلك كثير، وقد تعاظم هذا الأمر في العصر العثماني بشكل كبير جدّاً، وكان من الألقاب الكبيرة التي أطلقت لقب: الإمام الأعظم، والذي استخدم في حقّ أبي حنيفة النعمان (١٥٠هـ)، وإليه تنسب الأعظمية اليوم في العراق. ومن اللافت أنّ العثمانيين يطلقون على رئيس الوزراء لقب الصدر الأعظم، علماً أنّ الإماميّة تستخدم لقب الشيخ الأعظم وتريد به في الغالب الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) الذي توفي في العصر القاجاري. وقد سبق لي أن قرأت لبعض من كتب من أهل السنّة حول فوضى الألقاب في المؤسّسة الدينية السنيّة، وذلك في بعض المقالات الصحفيّة.

يُشار إلى أنّ هناك ما يرتبط أيضاً بألقاب السادة، مثل: مير، وميرزا، والشريف، وأمير، والسيّد، وقد كتب صادق الحسيني الإشكوري كتاباً صغيراً مستقلاً تحت عنوان (ألقاب السادة)، شرح فيه معاني وتاريخ هذه الألقاب المشار إليها، فليراجع. علماً أنّ هناك من يتحفّظ حتى على إطلاق لقب (السيد) و(الشريف) على السلالة الهاشميّة؛ إذ في ذلك طبقيّة غير مرغوبة في الإسلام، وكأنّ الآخرين عبيدٌ لهؤلاء السادة والأمراء الذين ما أخذوا سيادتهم بالضرورة من علمٍ أو عملٍ صالح، وهما ـ أي العلم والعمل الصالح ـ معيار تفاضل الناس عند الله تعالى، كما نطق به القرآن الكريم وجاءت به السنّة الشريفة. كما أنّ تعبير (الشريف) يعتبره بعضهم غمزاً بأنساب الناس وكأنّهم ليسوا بشرفاء، ولهذا يفضّل بعضهم إطلاق لقب الهاشمي على المنتسبين للسلالة النبوية أو الهاشميّة، ويرون أنّنا ـ بما صنعناه من ألقاب هنا، ولو عن حبٍّ للنبيّ وحسن نيّةٍ تجاهه وتجاه أهل بيته ـ ابتعدنا كثيراً عن معايير الإسلام وأصوله الصارمة في بناء المجتمع الإسلامي، حتى لو اعتدنا على ذلك، وجعلتنا العادةُ لا نشعر بقبح ما

نقوم به ونمارسه يوميّاً، ومخالفته لمقاصد الشريعة الإسلاميّة.

الدور المسيحي ودور الثقافة الفارسيّة والتركية في ظاهرة الألقاب، وجهات نظر

وهناك وجهة نظر تعزو هذا الفضاء من الألقاب الضخمة إلى الثقافة الإيرانية والتركيّة، ولهذا نجد أنّ هذه العناوين الكبيرة لا تقتصر على رجال الدين في هاتين الثقافتين، بل نجدها في المناصب السياسية أيضاً، كالصدر الأعظم، والباب العالي، والدولة العليّة العثمانيّة، وكلمة سايه خدا (ظلّ الله) وما في معناها كانت تطلق حتى زمن الشاه محمد رضا بهلوي على الحكّام في إيران.

وثمّة من يرى أنّ القضيّة مرتبطة أيضاً ارتباطاً وثيقاً بالتأثر بالمسيحيّة والمسيحيّين ومحاولة مجاراتهم أو محاكاتهم في تعبير مثل (ظلّ الله والحبر الأعظم وقداسة البابا) وغيرها كثير، وذلك بعد انتهاء الحروب الصليبيّة، فالألقاب في المؤسّسة الدينية المسيحيّة لها تاريخ عريق، وهناك من يرى أنّ الدخول في بازار الألقاب جاء على إثر التداخل والانفتاح المتزايدين مع المسيحية في القرون الأخيرة، حتّى أنّ بعضهم رأى أنّ كلمة (روحاني ـ روحانيّت) التي تعبّر في اللغة الفارسيّة عن رجال الدين والمؤسّسة الدينيّة، هي كلمة من الممكن أنّها أُخذت من المسيحيّة؛ لما فيها من ربط المؤسّسة الدينية بالمجال الروحاني والروحي، فكلمة روحاني في اللغة الفارسية لا تعني ما نفهمه منها في اللغة العربيّة اليوم، بل تعني رجل الدين، وهذا المصطلح متأخّر ولم يكن مستخدماً في مجال رجال الدين قبل قرن ونصف، إذ قبله كان يطلق على رجال الدين عنوان العلماء أو أهل العلم، لكن ونظراً للنزعة الروحانيّة في المسيحيّة من الممكن أن يكون قد حصل تأثّر معيّن في الموضوع، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة تاريخيّة

مركّزة، وستأتي الإشارة بعون الله إلى كلام الشيخ المطهري والسيد البهشتي في هذا المجال.

ظاهرة الألقاب بين السمة الرسميّة والتوصيف العرفي

ولابدّ لي أن أشير هنا إلى أنّ أغلب هذه الألقاب لا تمنح بطريقة رسميّة في المؤسّسة الدينية، بل تستخدم بطريقة عرفيّة غالباً، فليس هناك صكّ يصدر بكون شخص معيّن آخوند أو مرجع ديني أو مرجع ديني أعلى أو غير ذلك، ولا هي شهادات رسميّة تمنح لشخص نتيجة وصوله لمرحلة محدّدة على الطريقة الأكاديميّة التي يُعمل بها في المؤسّسات العلميّة والجامعيّة الأخرى في العالم، بل هو عُرف يحظى بقوّة القانون الرسمي أحياناً، ولهذا تجد أنّه من الممكن أن يُطلق على شخص أنّه (آية الله) وهو لا يستحقّ هذا اللقب أساساً، والعكس هو الصحيح.

كما ولابدّ لي أن أشير أيضاً إلى أنّ هذه الألقاب باتت اليوم جزءاً أساسيّاً من العرف الدبلوماسي والأدبي في الثقافة الدينية، ففي إيران مثلاً قد يُفهم عدم منح لقب آية الله لمرجعٍ وأنت تكتب بحثاً معيّناً، قد يفهم نوعاً من الإهانة، فكلمة السيد أو الشيخ لا تكفي، بل هذا قد تجده عند غير رجال الدين، فمثلاً في بعض الأوساط إذا قلت: شريعتي، ولم تقل المعلّم شريعتي أو الدكتور شريعتي، قد يفهم ذلك انحيازاً أو تعريضاً، وهذا أيضاً موجود في بعض الأوساط غير الإيرانيّة، فلو قلت: السيد الخميني، فقد يتحسّس بعض الناس، ويفهمون ذلك على أنّ لديك موقفاً منه؛ إذ المفروض أن تقول: الإمام الخميني، وهكذا لو قلت: ذهب الخوئي إلى كذا وكذا، فقد يتحسّسون من حذف اللقب، ويرون ذلك

ضرباً من التوهين، وهذا أمر حصل معي شخصيّاً مرات عدّة.

وإلى جانب الألقاب، فإنّ لواحق الأسماء تنوّعت وتطوّرت هي الأخرى، مثل دام ظلّه، ومدّ ظلّه، ودام ظلّه العالي، ومدّ ظلّه الوارف، ومدّ ظلّه العالي، وزيد عزّه، ودامت بركاته، ودامت إفاضاته، ودامت تأييداته، ومتع الله المسلمين به، وحفظه الله، وقدّس سرّه، وأعلى الله مقامه، بينما كان يشتهر قديماً تعبير: رحمه الله، ورضوان الله عليه، ورضي الله عنه، ونحو ذلك.

هذه إطلالة موجزة حول المسار التاريخي لهذه الألقاب، وبهذه المناسبة أقترح أن يهتمّ بعض طلاب المراحل العليا في العلوم الدينية والتاريخيّة بهذا الموضوع؛ ليرصدوه بالتفصيل تاريخيّاً في رسائل الماجستير أو الدكتوراه، حيث سيكون ذلك مفيداً جدّاً في هذا المجال، فما كتب ليس سوى متفرّقات قليلة، قد لا ترقى إلى هذا المستوى في حدود ما رأيت شخصيّاً، وقد تكون معلوماتي منقوصة.

٢ ـ الألقاب العلمائيّة، اتجهات ومواقف

الزاوية الثانية: وهي زاوية الموقف من هذه الألقاب وأنواعها واستخداماتها. وعندما نريد دراسة الموقف منها، سنجد أنفسنا أمام ثلاثة اتجاهات أساسيّة في هذا المجال:

٢ ـ ١ ـ اتجاه تحريم بعض الألقاب العلمائيّة، الموقف المتشدّد

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي لا يرغب باستخدام بعض هذه الأوصاف ـ وهو ما كان من نوع آية الله أو آية الله العظمى ـ بل هو يرى وجود مشكلة شرعيّة وفقهيّة ودينيّة في هذا الاستخدام قد تبلغ به حدّ البدعة أو التعدّي على

مناصب الأنبياء والأئمّة. ومن النادر وجود فقهاء أو مرجعيّات دينية معروفة تؤمن بهذا الاتجاه، لكن قد نجد هنا وهناك من يثير هذا الأمر بطريقةٍ أو بأخرى. والسؤال الآن: هل هذه الألقاب (آية الله وآية الله العظمى ونحوهما) تحظى برخصة شرعيّة ودينيّة أو أنّ فيها إشكالاً شرعيّاً جادّاً؟

المعروف والمتداول وعليه العمل بين كثير من الفقهاء المتأخّرين هو أنّ هذه الألقاب جائزة شرعاً، وأنّ استخدامها هو أمرٌ حلال في نفسه، وهناك من يتناقل شفاهاً أنّ بعض المرجعيات الدينيّة لديه إشكال شرعي في خصوص لقب (آية الله العظمى)، ولم أتمكّن من التثبّت من هذا الأمر والتأكّد من مديات صحّة هذه القضيّة.

لكن هناك وجهة نظر تعترض على بعض هذه الألقاب ـ وبالتحديد على لقب: آية الله، وآية الله العظمى، وآية الله الكبرى ـ وليس على جميعها. ومنطلق هذا الاعتراض هو أنّ هذه الأوصاف والألقاب إنّما أطلقت في النصوص الدينية على أهل البيت النبوي، وأنّه قد تمّ سرقة هذه المقامات منهم ونسبتها إلى غيرهم، وهذا الأمر حصل من قبل الشيعة والسنّة، أمّا السنّة فقد أخذوا من الإمام علي لقب الفاروق وأمير المؤمنين والصدّيق وسيف الله المسلول وسيّد العرب وغير ذلك، وأمّا الشيعة فأخذوا لقب آية الله وآية الله العظمى وآية الله الكبرى وحجّة الله من الإمام علي ومن السيدة الزهراء ومن سائر الأئمّة عليهم السلام.

النصوص الحديثية المعتمدة في تحريم بعض الألقاب العلمائيّة، دراسة وتحليل

والشاهد على ذلك ـ من وجهة النظر هذه ـ هو الروايات التي منحت أهل البيت هذه الألقاب وأهمّها ما يلي:

الرواية الأولى: ما جاء في دعاء الافتتاح في سياق توصيف الإمام علي عليه السلام بالقول: (وآيتك الكبرى والنبأ العظيم) (ابن طاووس، إقبال الأعمال ١: ١٤١)، فعليّ هو الآية الكبرى، وليس المرجع الديني اليوم.

لكنّ الاستناد إلى هذا الحديث / الدعاء، لإصدار حكم شرعي تحريمي غير واضح، فإنّ المصدر الأساس لهذا الدعاء (المحتوي على هذه الجملة موضع الشاهد) هو ابن طاووس (٦٦٤هـ)، ولم نعثر عليه قبله، وقد ذكر في مطلعه النصّ التالي: (فيما نذكره من دعاء الافتتاح وغيره من الدعوات التي تتكرّر كلّ ليلة إلى آخر شهر الفلاح، فمن ذلك الدعاء الذي ذكره محمّد بن أبي قرة بإسناده فقال: حدّثني أبو الغنائم محمد بن محمد بن محمد بن عبد الله الحسني، قال: أخبرنا أبو عمرو محمد بن محمد بن نصر السكوني رضي الله عنه، قال: سألت أبا بكر أحمد بن محمد بن عثمان البغدادي رحمه الله أن يخرج إليّ أدعية شهر رمضان التي كان عمّه أبو جعفر محمد بن عثمان بن السعيد العمري رضي الله عنه وأرضاه يدعو بها، فأخرج إليّ دفتراً مجلّداً بأحمر، فنسخت منه أدعية كثيرة وكان من جملتها: وتدعو بهذا الدعاء في كلّ ليلة من شهر رمضان، فإنّ الدعاء في هذا الشهر تسمعه الملائكة وتستغفر لصاحبه، وهو: اللهم إنّي افتتح الثناء بحمدك..) (إقبال الأعمال: ١: ١٣٨).

وربما نتيجة ذلك تلقّى اللاحقون هذا الدعاء على أنّه من الإمام المهدي؛ إذ إنّ العمري كان أحد سفراء الإمام المهدي، فلابدّ أنّه أخذ هذا الدعاء منه، ولهذا يُنسب دعاء الافتتاح إلى الإمام المهدي في الكتب اللاحقة، وذكروا بأنّه كتبه القائم.

إلا أنّ مجال النقاش هنا واسع، وذلك أنّه وإن كان ممكناً جدّاً أن يكون

العمري قد أخذه من الإمام المهدي إلا أنّه من الممكن جدّاً أيضاً أن يكون من إنشاءاته، أو أن يكون قد وصله عن إمام سابق بسندٍ لا نعرفه، أو يكون دعاء نقله عن أحد الصالحين والأولياء دون أن يكون نبياً أو إماماً، فيكون الخبر مرسلاً، بل لا يعلم كونه رواية أساساً؛ فلم يُشر الناقلون إلى أنّه أخذه من أحد الأئمّة، علماً أنّ في السند بعض من لم تثبت وثاقته، وذلك مثل أبي بكر أحمد بن محمد بن عثمان البغدادي، المعروف بأبي بكر البغدادي، فإنّه لم يوثق، بل أهمل تماماً في كتب الرجال، بل قيل بأنّه وردت فيه روايات ذامّة على ادّعائه البابيّة.

نعم، روى الشيخ الطوسي وغيره ـ مرسلاً، أو بلا سند معلوم محرز ـ دعاء الافتتاح أيضاً في (مصباح المتهجّد: ٥٧٧ ـ ٥٨٢؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١١٠؛ والكفعمي، المصباح: ٥٨٠ ـ ٥٨١؛ والبلد الأمين: ١٩٤؛ والفيض الكاشاني، الوافي ١١: ٤٠٨) لكن بدون وجود هذه الجملة موضع الشاهد هنا، بل جاء فيه: (.. اللهم صلّ على عليّ أمير المؤمنين ووصيّ رسول ربّ العالمين، وعلى الصدّيقة الطاهرة فاطمة سيّدة نساء العالمين، وصلّ على سبطي الرحمة وإمامي الهدى الحسن والحسين سيديّ شباب أهل الجنّة، وصلّ على أئمّة المسلمين حججك على عبادك وأمنائك في بلادك صلاةً كثيرة دائمة..).

ولا أريد هنا أن أحسم الموقف من دعاء الافتتاح، وإن كان إثباته بحيث يمكن تحصيل حكم شرعي أو عقدي منه صعبٌ، بل يهمّني الجملة موضع الشاهد (وآيتك الكبرى والنبأ العظيم)، فلم ترد سوى في إقبال الأعمال لابن طاووس، بل محقّقو كتاب الإقبال ذكروا أنّ هذه الجملة ليست موجودة في بعض نسخ إقبال الأعمال نفسه (انظر: إقبال الأعمال، الطبعة الحديثة، نشر وتحقيق دفتر تبليغات، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ج١، ص ١٤٨، الهامش رقم ٥)، كما

أنّ كلّ مصادر ومراجع هذا الدعاء لم تورد هذه الجملة فيه، وعليه فليس لهذه الجملة طريق معتبر من حيث السند، بل عدم وجودها في سائر مصادر هذا الحديث بما فيها السابقة على ابن طاووس يعطي شكّاً في احتمال أنّها أُضيفت إليه أو حصل إدراج.

وقد أشار المحقّق التستري إلى أنّ عبارات دعاء الافتتاح واعتماد المفيد عليه يصحّحانه (قاموس الرجال ٩: ٧٢)، ولم أعثر على كلام الشيخ المفيد. نعم هناك مقاطع من دعاء الافتتاح وردت في روايات أخَر، في الكافي وغيره، وبعضها بأسانيد معتبرة، مثل مقطع (اللهم إنّا نرغب إليك في دولة كريمة..)، لكنّ دعاء الافتتاح الذي فيه هذا المقطع لم يرد سوى في نقل ابن طاووس بناءً على بعض نسخ كتابه، وقد عرفت أنّه غير ثابت.

الرواية الثانية: ما جاء في أعمال يوم الغدير والصلاة فيه: (.. أنت ربّنا ومحمّد عبدك ورسولك نبيّنا، وعليّ أمير المؤمنين عبدك الذي أنعمت به علينا، وجعلته آيةً لنبيّك عليه السلام، وآيتك الكبرى والنبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه مسؤولون..) (الطوسي، مصباح المتهجّد: ٧٥٠؛ وتهذيب الأحكام ٣: ١٤٦؛ والمفيد، المزار: ٩٤؛ والمشهدي، المزار: ٢٨٩ و..).

ولكنّ هذه الرواية ضعيفة السند بمحمّد بن موسى الهمداني الذي نصّ الرجاليون على ضعفه، كالصدوق وابن الوليد وعامّة القميين وكان ابن الوليد يقول بأنّه كان يضع الحديث. وعلي بن الحسين (الحسن) العبدي الذي لم تثبت وثاقته كما صرّح بذلك السيد الخوئي (معجم رجال الحديث ١١: ١٠٦)، إذ لا دليل على وثاقته إلا بناء على تفسير القمّي لو ثبت أنّه هو وليس شخصاً آخر.

الرواية الثالثة: ما ورد في إحدى الزيارات التي يتوجّه بها إلى الإمام علي بن

أبي طالب: (.. السلام عليك يا وصيّ الأوصياء، السلام عليك يا عماد الأتقياء، السلام عليك يا وليّ الأولياء، السلام عليك يا سيّد (خير) الشهداء، السلام عليك يا آية الله العظمى..) (المشهدي، المزار: ٢٠٦؛ وإقبال الأعمال ٣: ١٣٠ ـ ١٣١؛ والشهيد الأوّل، المزار: ٩٠)، وقد روي أنّ هذه الزيارة علّمها الإمام الصادق لمحمد بن مسلم الثقفي.

إلا أنّ هذه الزيارة ضعيفة السند، ففي كلّ مصادرها لم يذكر لها سند إلى محمد بن مسلم، ولا يعلم الطريق الذي وصلت فيه الرواية هذه، حتى أنّ الجميع بدأ الرواية بعبارة: وروي عن الصادق كذا وكذا وأنّه علّم ذلك محمد بن مسلم، ويكاد يشكّك حتى في كون ناقل الرواية هو محمّد بن مسلم نفسه، فلعلّه شخصٌ آخر ينقل هذا التعليم، وإلا ناسب تصدير الرواية بالقول: وروى محمّد بن مسلم عن الإمام الصادق أنّه علّمه كذا وكذا، الأمر الذي لم نجده في مصادر هذه الرواية.

الرواية الرابعة: ما ينقل عن الإمام علي من قوله: (ما (ولا) لله آية أعظم منّي) (مختصر بصائر الدرجات: ٤٤؛ وتفسير فرات الكوفي: ٥٣٣ ـ ٥٣٤؛ والحسكاني، شواهد التنزيل ٢: ٤١٧)، فهذه الرواية تنفي وجود آية أعظم من علي، وقد وردت هذه الرواية بتعبير(آية أكبر منّي) في مصادر متعدّدة أيضاً (مختصر بصائر الدرجات: ٩٦ ـ ٩٧؛ ومناقب آل أبي طالب ٢: ٢٩٤).

أمّا الرواية بصيغة (أعظم منّي) فهي مرسلة في جميع مصادرها عدا تفسير فرات الكوفي، وفي هذا الكتاب هي ضعيفة السند؛ فإنّ في السند ـ لو تجاهلنا أنّه لا دليل على وثاقة فرات الكوفي نفسه، إذ المعلومات عن شخصه قليلة وشحيحة ـ فإنّ في السند جعفر بن محمد بن مالك الفزاري، وهو رجل مذكورٌ بالوضع،

وصرّح النجاشي بأنه ضعيف في الحديث ونقل بنفسه عن الغضائري أنّ الفزاري كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وقد ضعّفه ابن نوح والصدوق وابن الوليد وغيرهم، وقد استغرب النجاشي رواية أستاذه عنه بعد أن كان هذا حاله، وقال بأنّه سمع عنه أنّه فاسد المذهب أيضاً، والشيخ الطوسي رغم توثيقه له نقل أنّ بعضهم قد ضعّفه، وقد نقلوا أنّه روى في ولادة القائم الأعاجيب (انظر نصوصهم في: معجم رجال الحديث ٥: ٨٧ ـ ٨٨). كما أنّ في السند محمّد بن حاتم وهو القطّان الذي لم يوثق، كما ويوجد في الطريق الآخر للحديث عند فرات الكوفي كلّ من محمد بن حاتم المجهول، وكذلك (رجل) فيكون الخبر مرسلاً، وكذلك أحمد بن محمد الرافعي وهو رجل مهمل للغاية لم يترجموه، ولعلّه ليست له إلا روايات قليلة بعدد أصابع اليد، وقد أقرّ الشيخ النمازي بأنّهم لم يذكروه (مستدركات علم رجال الحديث ١: ٤٣٦)، فالسند في غاية الضعف بعد وجود سلسلة من المجاهيل والمضعّفين والإرسال فيه.

وأمّا الرواية بصيغة (أكبر مني)، فقد وردت في مختصر بصائر الدرجات بسندٍ فيه محمد بن الفضيل المضعّف والمتهم بالغلوّ. وقد نسب هذا المقطع إلى الإمام الصادق وفقاً لنقل علي بن إبراهيم في تفسيره، ولعلّه اشتباه اشتهر بين العلماء، فإنّه لا يعلم كون هذه الجملة للإمام الصادق، إذ لعلّها لعليّ بن إبراهيم نفسه؛ وذلك أنّ علي بن إبراهيم قال مطلع تفسير سورة يونس النصّ التالي: (بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك آيات الكتاب الحكيم) قال: الر هو حرف من حروف الاسم الأعظم المنقطع في القرآن، فإذا ألّفه الرسول أو الإمام فدعا به أجيب، ثم قال: (أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم) يعني رسول الله صلى الله عليه وآله (أن أنذر الناس وبشّر الذين آمنوا أنّ لهم قدم صدقٍ عند ربهم) قال:

فحدّثني أبي، عن حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: (قدم صدق عند ربهم) قال: (هو رسول الله صلى الله عليه وآله). قوله: (إنّ ربّكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ـ إلى قوله ـ لآيات لقوم يتقون) فإنّه محكم، وقوله (إنّ الذين لا يرجون لقاءنا) أي لا يؤمنون به (ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنّوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون) قال: الآيات أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام، والدليل على ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: (ما لله آية أكبر منّي)..) (تفسير القمّي ١: ٣٠٨ ـ ٣٠٩).

إنّ تركيب الكلام يعطي أنّ الجملة المنقولة بالإسناد إلى الصادق عليه السلام يمكن جداً أن تكون قد انتهت عند جملة: (وهو رسول الله)، وما تبقّى هو تكملة تفسير علي بن إبراهيم نفسه، ولهذا استدلّ بكلام الإمام علي، فالمستدلّ هو علي بن إبراهيم وليس الإمام الصادق، فتكون الرواية من علي بن إبراهيم هنا عن علي بن أبي طالب مرسلةً، وليس كما تصوّره بعض من أنّها صحيحة السند بالسند أعلاه الذي هو سند معتبر عند جمهور العلماء.

ويشهد لذلك وأمثاله ما قاله علي بن إبراهيم في الجزء الثاني من تفسيره: (حدّثنا محمد بن سلمة، قال: حدّثنا محمد بن جعفر، قال: حدّثنا يحيى بن زكريا اللؤلؤي، عن علي بن حسان، عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)، قال: هي للمسلمين عامة، والحسنة الولاية، فمن عمل من حسنة كتبت له عشراً، فإن لم تكن له ولاية رفع عنه بما عمل من حسنة في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق، قال علي بن إبراهيم في قوله: (إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الذي حرمها) قال: مكّة (وله كل

شيء) قال: لله عز وجل، (وأمرت أن أكون من المسلمين ـ إلى قوله ـ سيريكم آياته فتعرفونها) قال: الآيات أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام إذا رجعوا يعرفهم أعداؤهم إذا رأوهم، والدليل على أنّ الآيات هم الأئمة قول أمير المؤمنين عليه السلام: والله ما لله آية أكبر منّي، فإذا رجعوا إلى الدنيا يعرفهم أعداؤهم إذا رأوهم في الدنيا) (تفسير القمّي ٢: ١٣١ ـ ١٣٢)، فلاحظ أنّ تركيب الكلام يعطي أنّ علي بن إبراهيم ينقل الرواية مباشرة عن الإمام علي، وأنّ كلامه منفصل عن الرواية أعلاه التي رواها عن علي بن حسان وعبد الرحمن بن كثير، وهما من وجوه الغلاة المضعّفين عند العديد من علماء الرجال.

نعم، قال علي بن إبراهيم في (تفسيره ٢: ٤٠١): (حدّثني أبي، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، في قوله: (عمّ يتساءلون..)، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما لله نبأ أعظم منّي وما لله آية أكبر منّي..).. وهذا ظاهر في أنّه رواية، وهي التي أشار إليها القمّي في الموضعين المتقدّمين، لكن في السند الحسين بن خالد، وليس المراد به الحسين بن أبي العلاء الخفاف الذي وثقه بعضهم ـ وإن كان عندي غير ثقة ـ لأنّ الخفاف ذكر في طبقة الباقر والصادق عليهما السلام، ولم يذكره أحد في طبقة الإمام الرضا أو أنّه روى عنه، وإن وجدت رواية يمكن من خلالها التنبؤ بأنّه عاش إلى زمن الرضا وكان من المعمّرين، رغم أنّهم لم يذكروه في المعمّرين، فالأرجح أنّه هنا الحسين بن خالد الصيرفي الذي لم تثبت وثاقته، فهو الذي ذكروا أنّه في طبقة الإمام الرضا، على ما جاء في رجال الطوسي. واثباتُ اتحادهما صعب وفاقاً لغير واحد من علماء الرجال، ويمكن مراجعة التفاصيل في كتب الرجال.

هذا كلّه على تقدير تصحيح نسبة هذا التفسير للقمي، أمّا على رأي من يشكّك في صحّة النسبة فلا معنى للأخذ بروايات هذا التفسير عنده، على تفصيل وكلام يراجع في محلّه.

وقد جاءت هذه الرواية أيضاً في (ينابيع المودّة للقندوزي ٢: ٤٠٢) كالتالي: (وعن عبد الرحمن بن كثير قال: سألت جعفر الصادق عن قوله تعالى: ﴿**عَمَّ يَتَسَاءلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ**﴾. وسألته عن قوله تعالى: ﴿**هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ للهِ الْحَقِّ**﴾، قال: ولاية أمير المؤمنين علي سلام الله عليه، كان يقول: ما لله نبأ هو أعظم منّي، ولا لله آية أكبر منّي. وعن الباقر والرضا نحوه). ولكن في هذا السند إرسال كما هو واضح؛ إذ لم يُذكر الطريق إلى عبد الرحمن بن كثير، علماً أنّ عبد الرحمن بن كثير من المشهورين بالغلوّ، والذين ضعّفهم غير واحدٍ من الرجاليّين، فراجع.

واللافت أنّ هذه الجملة المنسوبة إلى الإمام علي قد دخلت بعض أدبيات العرفاء والفلاسفة المتأخّرين أيضاً (انظر: الملا هادي السبزواري، شرح مثنوي ١: ٩٢، ٣٨٩).

وبهذا يظهر أنّ هذه الرواية بصيغتيها (أعظم منّي ـ أكبر منّي) لم تحظ بسند قويّ، بل عانت تارة من فقدان السند وأخرى من وجود مضعّفين فيه، فضلاً عن مهملين ومجاهيل، فضلاً عن ورودها في مصادر من الدرجة الثانية حديثياً، علماً أنّه قد تكرّر في هذه الأسانيد أحياناً ذكر بعض من اشتهر بالغلوّ كما ألمحنا.

وما يعزّز نقد هذا الحديث هو أنّه ينحو فعلاً منحى الغلوّ النسبي، فكيف يكون علي بن أبي طالب أعظم آية لله، وليس هناك ما هو أعظم منه، ورسول الله محمد بن عبد الله موجود في الخلق؟! فهل هو أعظم من محمّد؟! أليس في هذا

الحديث رائحة الغلوّ؟ وهل عليّ كان أدلّ على الله من محمّد بناءً على تفسير (الآية) بمعنى الدلالة والهداية والاحتجاج؟ وهل كانت بُنية خلقه أعظم من بُنية خلق محمّد وسائر الأشياء، والله سبحانه يقول: ﴿**لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (غافر: ٥٧)؟ فبُنية السماوات والأرض أعظم من بُنية الناس من حيث الخلق، بينما هذا الحديث يريد أنّ يقول لنا بأنّ بُنية خلق عليّ سلام الله عليه أعظم من بنية خلق كلّ شيء، بناء على الاحتمال الثاني في تفسير معنى (الآية) أي الآية التكوينية الخَلْقِيَّة.

الرواية الخامسة: خبر الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (أنا خليفة رسول الله ووزيره ووارثه، أنا أخو رسول الله ووصيّه وحبيبه، أنا صفيّ رسول الله وصاحبه، أنا ابن عم رسول الله وزوج ابنته وأبو ولده، أنا سيّد الوصيين ووصي سيّد النبيين، أنا الحجّة العظمى والآية الكبرى والمثل الأعلى وباب النبي المصطفى، أنا العروة الوثقى، وكلمة التقوى، وأمين الله تعالى ذكره على أهل الدنيا) (الصدوق، الأمالي: ٩٢).

وقريب من هذه الرواية رواية ضعيفة أخرى بالكابلي وبالإرسال وغير ذلك (دلائل الإمامة: ٢١٠؛ وفرج المهموم: ١١١؛ والعقد النضيد والدر الفريد: ٣٨)، وكذلك خبرٌ يُنسب لجابر بن عبد الله الأنصاري، وهو ضعيف بالإرسال والرفع وغيره أيضاً (انظر: نوادر المعجزات: ٤٢؛ وعيون المعجزات: ٣١ ـ ٣٢). وقد ورد في بعض روايات أهل السنّة عن ابن عباس أنّه قال في محضر معاوية بن أبي سفيان بأنّ علي بن أبي طالب هو (الداعية إلى الحجّة العظمى) (انظر: الطبراني، المعجم الكبير ١٠: ٢٤٠؛ والقندوزي، ينابيع المودّة لذوي القربى ٢: ١٧١).

وطريقة الاستدلال بهذه الرواية صارت واضحة بالنسبة لمن يتبنّاها، لكنّ هذه الرواية تالفة السند جدّاً، ففيه غير واحد من الضعفاء والمجهولين والمهملين، مثل عبيد الله بن عبد الله الدهقان الوضّاع المضعّف عند الرجاليين، وسهل بن زياد الذي لم تثبت وثاقته عند كثيرين منهم السيد الخوئي وهو الصحيح، وضعّفه بعضهم، ودرست بن أبي منصور الذي اختلفوا فيه ولم تثبت وثاقته عندي، وجعفر بن محمّد بن بشّار، وهو مهملٌ جدّاً ولم تثبت وثاقته، والحسين بن إبراهيم المؤدّب الذي لا دليل على توثيقه عند كثيرين ـ منهم السيد الخوئي ـ كما هو الصحيح، فأغلب رواة هذا الخبر بين ضعيف ومهمل ومجهول ومختلف فيه.

وبهذا يظهر أنّ الروايات الخمس التي قد يُستدلّ بها هنا على حرمة إطلاق مثل هذه الألقاب ضعيفة الإسناد من غير جهة، وقليلة المصادر ذات الدرجة الأولى، وفيها مشاكل متعدّدة، ومليئة بالرواة المهملين أو المضعّفين أو المجهولين أو الغلاة أو المختلف فيهم، بل بعض هذه الروايات توجد مشكلة متنيّة فيه كما قلنا، فتحصيل خبر صحيح السند هنا أو خبر موثوق بصدوره من بين هذه الأخبار التي على هذه الحال في غاية الصعوبة.

علماً أنّه لو صحّت هذه الروايات وأغمضنا النظر عن الإشكاليّات المتقدّمة، فنحن نسأل: هل إطلاق غير وصف آية الله العظمى ـ مثل آية الله مثلاً ـ على غير الإمام علي سيصير حراماً؟ إنّ هذه الروايات لا تشمل هذه الحال كما هو واضح. أمّا إطلاق وصف آية الله العظمى فهل هذه الروايات تحرّمه؟ وهل تشتمل على نهي متعلّق به؟ وأين هو؟ وهكذا الحال في بعض الروايات التي قيل بأنّها وصفت السيدة الزهراء بأنّها آية الله، أو وصفت الأئمّة بأنّهم حجّة الله أو

وصفت الإمام بأنّه كلمة الله، فإنّ هذه الروايات تثبت هذه الأوصاف للأئمّة لكنّها لا تنفيها ـ ولو بدرجة أقلّ ـ عن غيرهم، فضلاً عن أن تدلّ على تحريم إطلاقها على غيرهم، فإذا وصف الإمام بأنّه ابن عمّ رسول الله فهل هذا يعني أنّه لا يجوز إطلاق هذا الوصف على عبد الله بن عباس أو جعفر الطيار أيضاً؟!

وعليه، فإذا قصد من هذا اللقب معناه الحقيقي فيكون في ذلك شبهة الكذب والتزوير، إذ ليس هذا المرجع وأمثاله هم آية الله العظمى في الخلق بالتأكيد، أمّا إذا تحوّلت هذه الألقاب ـ كما يقول أصحابها ـ إلى مجرّد اصطلاح يراد منه بيان علوّ درجة هذا العالم وتقدّمه على أهل زمانه ليس إلا، حيث الجميع يعرف أنّ هذا العالم أو ذاك ليس أكبر آية لله على الإطلاق في خلقه برمّته، فما هو الدليل على التحريم ما دام ذلك لا يشتمل على كذب ولا يلغي ثبوت هذا الوصف للإمام علي؟

نعم، نسبة هذه الألقاب وإطلاقها على رجال الدين إلى الشرع هو أمر غير شرعي، فلم يرد في الشريعة الإسلاميّة توصيف رجال الدين بمراتبهم بأيّ من هذه الأوصاف غير وصف العالم وأمثاله، فالقول بأنّ هذه الألقاب هي جزء من المنظومة الدينية بدعةٌ واضحة في تقديري لا أظنّ أحداً قال بها، ولا يجوز نسبتها للدين أبداً. وقد أشار إلى ضرورة عدم نسبة هذه الألقاب برمّتها إلى الدين الشيخُ مرتضى المطهري في بعض كلماته (انظر: مطهّري، مجموعه آثار ٢٩: ٥٥٢).

ولعلّه لمجمل ما قلناه لم يذهب المشهور إلى الإفتاء الصريح بالتحريم بشكل قاطع، ولو ذهب أحد من الفقهاء إلى ذلك لكان عددهم نادراً للغاية. وعليه فلا يوجد إشكال شرعي في أصل إطلاق هذه الألقاب ونحوها على شخص معيّن،

شرط أن لا يكون بحيث يلزم من ذلك الكذب أو محذور شرعي آخر. هذا من حيث الزاوية الفقهية الشرعيّة للموضوع، فما ذكره هذا الاتجاه من ادّعاء وجود إشكال شرعي في ممارسة إطلاق بعض هذه الألقاب غير واضح.

٢ ـ ٢ ـ اتجاه القبول بالألقاب العلمائيّة مطلقاً، الموقف المتسامح

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي لا يرى أيّ مانع على الإطلاق في هذه الألقاب، بل هو يمتدحها أحياناً، ويراها تعابير تليق بالعلماء، ويحثّ على تعظيم أمر كبار المراجع والفقهاء بمثل هذه التوصيفات. إنّ هذا الاتجاه الذي لا يتحسّس أبداً من هذه الألقاب على اختلافها، ولا يرى حاجةً لإثارة هذا الموضوع، ولعلّه الاتجاه الغالب في الأوساط الدينية اليوم.. يعتبر أنّ هذه الألقاب شيء طبيعي، وتعبّر عن مصطلحات عادية تشير إلى رتبة هذا الشخص من الناحية العلميّة، فكما أنّ هناك أوصافاً أو ألقاباً ومقامات يستخدمها أهل العلم في الاختصاصات المختلفة، مثل الأستاذ، والدكتور، والمُعيد، وحامل الإجازة، والمحاضِر، والأستاذ المساعد، والأستاذ الدكتور، والمهندس، والكيميائي، والفيزيائي وغير ذلك، كذلك هناك أوصاف في الدائرة العلميّة الدينية، مثل آية الله، وهو وصفٌ لمن بلغ رتبة الاجتهاد، أو آية الله العظمى، وهو وصف لمن بلغ رتبة المرجعيّة الدينية، أو الفاضل، وهو وصف لمن أنهى المراحل الأولى وصارت له مقربة معيّنة من الاجتهاد المتجزّئ مثلاً، فلماذا نتحسّس من هذه الألقاب ما دامت مجرّد مصطلحات يصوغها البشر للتعبير عن رتب ومقامات في الوسط العلمي الديني، لاسيما بعد عدم وجود أيّ محذور شرعي في إطلاقها؟!

٢ ـ ٣ ـ اتجاه التحفّظ غير التحريمي على بعض الألقاب العلمائيّة، الموقف الوسطي

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي لا يقبل بدعوى التحريم الشرعي في مجال هذه الألقاب، ضمن ما قلناه سابقاً، ولكنّه لا يقبل بطريقة تعامل الاتجاه الثاني في هذا الموضوع، فهو يتحفّظ على بعض هذه الألقاب ـ وليس جميعها بالتأكيد ـ لا من منطلق وجود إشكال شرعي، بل من منطلق وجود إشكاليّة أخلاقيّة أو ثقافيّة أو نفسيّة اجتماعيّة، وهذا هو الاتجاه الذي أرجّحه شخصيّاً.

ولكن، قبل أن أُجلي موقفي من هذه القضيّة، وأنتصر بطريقة محدّدة لهذا الاتجاه الثالث، لابأس أن نقوم بجولة سريعة في بعض المواقف أو الخطوات التي قام بها بعض العلماء أو المفكّرين والتي تصبّ في إطار التمهيد لشرح فكرتي في هذا الاتجاه.

أ. موقف السيد الشهيد محمد الحسيني البهشتي

يتحدّث الشهيد السيد محمد الحسيني البهشتي رحمه الله عن الزعيم الديني المنعزل عن مجتمعه فيرى أنّ كلّ شخص ـ مهما كان مقامه في المجتمع الإسلامي ـ عندما يكون أسير الألقاب والمجاملات والتشريفات والبروتوكولات فهو بعيدٌ عن الإسلام.. إنّ علينا أن لا نصنع لأنفسنا ألقاباً حتى لا تبدأ حمّى التسابق على الألقاب فيما بيننا.. وفي الحدّ الأدنى يفترض بي كعالمٍ دين أن لا أكون أسيراً للألقاب، فالويل للخطيب الذي يصعد المنبر وبين الحاضرين مرجعٌ مرموق ثم لا يدعو الخطيب لهذا المرجع أو لا يصفه بكلمة آية الله العظمى.. نعم لو سقطت كلمة (العظمى) فواويلاه.. ما هذا الوضع؟! أيّ وضعٍ إسلاميّ هو هذا الذي نشاهده؟! عندما أكون عالماً دينيّاً أسيراً لألقاب آية الله وآية الله العظمى، فهل

يمكنني أن أحارب هذه التشريفات في الشرائح الاجتماعيّة المختلفة الأخرى؟! (بهشتي، بايدها ونبايدها، أمر به معروف ونهي از منكر از ديدكاه قرآن: ٣٣).

ويذهب السيد البهشتي إلى ما هو أبعد من ذلك، فيرى أنّه لا يوجد في الإسلام طبقة اسمها طبقة رجال الدين، وأنّه لا يحبّ تعبير (روحانيون وروحانيت)، بل يفضّل كلمة علماء الإسلام مكانها (بهشتي، اتحاديه انجمن هاي اسلامي دانشجويان در اوروبا: ١٣٤). فليس في الإسلام طبقة اسمها رجال الدين وإنّما سرت من الأديان الأخرى ملوِّثات تتصل برجال الدين، وقد تأثرنا نحن بها، وكان منها مسألة طبقة رجال الدين، ففي عصرنا يُعرف العالم بلباسه لا بعلمه وتقواه، فاللباس هو أساس الانتماء لعلماء الدين. إنّ سيئات المعمّم تلحق الجميع، أمّا حسنات غير المعمّم فقلّما تُحسب لصالح علماء الدين.. إنّهم لو حضروا الصلاة فلن يقدّموا غير المعمّم ممّن هو متقدّم على المعمّم نفسه في العلم والتقوى! إنّهم يظنّون أنّ إمام الجماعة يجب أن يكون معمّماً.. إنّ هذا شيء لا وجود له في الإسلام، بل أيّ مُراجع لنصوص هذا الدين يعرف أنّ العمامة واللباس ومسألة الزيّ ليست شيئاً ملازماً لرجل الدين في الإسلام، بل إنّ الشرع لا يعرف شيئاً اسمه حرمان علماء الدين من حقوقهم نتيجة كونهم غير معمّمين. إنّ اللباس الديني ليس سوى عادة، ولا يمتّ بصلة إلى القضيّة الدينيّة (بهشتي، ولايت رهبري وروحانيّت: ٣٧٧، ٣٨٥، ٣٨٧ ـ ٣٨٨، ٣٩٠ ـ ٣٩١).

يُبدي بهشتي في النصوص أعلاه حساسيةً عالية إزاء عادات وأعراف لطالما حُسبت من أصول التديّن عند جمهور المسلمين، ويتحدّث عن أمور واقعيّة ما

زلنا نشهدها إلى اليوم، نعم فإلى اليوم في غير مكانٍ من الحوزات العلميّة ـ ولا أريد الدخول في تسميات ـ لا يُعطى غير المعمّم من راتبه الشهري الذي يوزّعه المراجع عليه ما يُعطاه المعمّم ولو كان معه في الرتبة العلميّة بل وأزيد! واليوم هناك من يرى أنّ تقديم غير المعمّم للصلاة بحضور المعمّم قد تكون فيه إهانة! فيما الإسلام لا يميّز بين الناس، لاسيما وأنّ غير المعمّم قد يكون أكثر علماً بكثير من ذلك المعمّم المتقدّم للإمامة.

وبالفعل يُبدي كثيرون حساسيةً عالية لو حذفت بعض ألقابهم، وقد شهدنا وقائع حقيقيّة في هذا الموضوع ليس من المناسب نقلها أساساً، بل قد لا يجوز شرعاً، وقد نقل لي شفاهاً الشيخ يحيى كبير أحد أساتذة الفلسفة في جامعة طهران أنّه سمع من السيد بهشتي رحمه الله قوله بضرورة أن يبقى هناك ولو مقدار عشرين في المائة من طلاب العلوم الدينيّة غير معمّمين، والسبب في ذلك ـ عند السيد البهشتي وفق هذا النقل ـ أنّه لو سقطت صورة العمامة في يومٍ من الأيام القادمة فإنّ غير المعمّمين بإمكانهم أن يتحرّكوا بطريقة أفضل وأسهل؛ لضمان عدم لحوق الخسارة بالدّين نفسه.

ب. موقف الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري

يرى الشيخ الشهيد مرتضى مطهري رضوان الله عليه، أنّه لا يوجد في الإسلام شيء سوى عنوان (العالم)، فحتى كلمة (الشيخ والملا والآخوند والروحاني) لا وجود لها في الإسلام، وفي القرون الهجرية الأربعة الأولى كان العنوان الذي يُطلق هو كلمة العالم، وفي القرن الرابع بدأنا نشهد تغيّراً في العناوين والألقاب، وحتى بعد ذلك فقد كانت هذه الألقاب تختصّ بشخصيّات

كبيرة، فالشيخ كلمة تطلق على الشيخ الطوسي في الفقه، وعلى ابن سينا في الفلسفة، وعلى الجرجاني في الأدب واللغة، وعلى سعدي الشيرازي في الشعر، ثم صارت تُطلق على كلّ طالب للعلوم الدينية، وهكذا كلمة (آخوند والملا) فهي كلمات لم تعرف إلا بعد عشرة قرون من البعثة النبويّة الشريفة، وأمّا كلمة (روحاني) فهي كلمة حديثة جدّاً ظهرت أوائل القرن العشرين بالضبط، وهي كلمة مقتبسة من المسيحيّين الذين يميّزون بين المادّة والروح، ويرون الدين معنياً بشأن الروح فقط، فيما الإسلام لا يرى ذلك.. نعم لا يوجد في الإسلام اسم خاص لعلماء الدين ولا يوجد لهم لباس خاص، وليست لهم نشاطات تختصّ بهم على المستوى الاجتماعي، فصلاة الميّت وإيقاع العقود والزيجات والطلاق، والدعاء في إذن المولود عند ولادته، وإمامة الجماعة، والاستخارة و.. ليست من مختصّات رجل الدين، بل هي لمطلق من هو قادر أو يتحلّى بالخلق الإسلامي الصحيح (مطهري، مجموعه آثار (مجموعة الأعمال الكاملة) ٢٩: ٥٥٢ ـ ٥٥٥).

ويرى مطهّري أنّ الدين لا يقوم على ألقاب مثل قوام الشريعة وحجّة الإسلام وركن الدين وآية الله ومروّج الأحكام، وأنّه بسبب شيوع الإخباريّة صارت المؤسّسة الدينية تخاف من شيئين: العقل والقرآن، وأنّ رواج الألقاب المطنطنة ـ حسب تعبيره ـ في السياسة والدين دليلٌ على شيوع النزعة الظاهريّة وروح التخلّف، مشيراً إلى أنّ بعض الناس يتصوّرون أن ذكر العيوب هو وظيفة الأعداء بينما المطلوب أن نقوم نحن بهذه الوظيفة أيضاً (مطهري، يادداشت هاي استاد مطهري ١٣: ٢٠٩ ـ ٢١٠، ٢٤٥، ٢٥٢).

ج. تجارب الشيخ بهجت والسيد الصدر وآخرين

ينقل ابن الشيخ بهجت رحمه الله عن والده أنّه كان يرفض لقب آية الله أن

يطلق جزافاً، وأنّه قد طبعت رسالته العمليّة ١١٧ مرّة، لم يُذكر اسمه أساساً عليها في سبع طبعات منها، أمّا الطبعات المتبقيّة ـ وهي ١١٠ طبعات ـ فلم يقبل أن يُذكر قبل اسمه أيّ لقب سوى كلمة (العبد) (محمدي الري شهري، زمزم عرفان، يادنامه فقيه عارف حضرت آية الله محمد تقي بهجت: ٢٧٢).

ويقول الشيخ محمّدي ري شهري ناقلُ هذا الكلام، أنّه ـ أي الريشهري نفسه ـ لا يملك جرأة وصف أحد من المراجع والفقهاء بلقب (آية الله العظمى)، بل يكتفي لهم بلقب (آية الله)، مع علمه ـ كما يقول ـ بأنّ هذه الألقاب نسبيّة، ولا يُقصد منها التعدّي على مقام أمير المؤمنين عليه السلام (المصدر نفسه: ١٤). وقد وضع السيد محمد تقي القمي المعاصر تعبير (أقلّ العباد الحاج)، على غلاف كتابه الفقهي الكبير (مباني منهاج الصالحين).

ويُعرف عن السيد الشهيد محمّد باقر الصدر إصراره على عدم وضع أيّ لقب له على كتبه كلّها بما فيها رسالته العمليّة التي تعبّر عن مرجعيّته، كما يُنقل عن الشيخ القديري أنّ الإمام الخميني عندما طُبعت رسالته العمليّة في النجف طلب حذف الألقاب من على الغلاف. ومؤخّراً حُذف لقب (آية الله العظمى) من على الموقع الرسمي على الشبكة العنكبوتية للمرجع الديني السيد علي الحسيني السيستاني حفظه الله، وتلقى كثير من المؤمنين هذه الخطوة على أنّها تعبير عن تواضع سماحته، ونظروا إليها بعيونٍ إيجابيّة. وثمّة قصص كثيرة عن بعض الشخصيات هنا وهناك تتصل بمثل هذه الأمور ممّا يعبّر إما عن رفض لهذه الألقاب أو عن تواضع أو عن موقف شرعي معيّن.

د ـ الشيخ محمد جواد مغنيّة وموقف ناقد مشهور

يسخر الشيخ محمّد جواد مغنيّة من ظاهرة الألقاب هذه، ويشنّ هجوماً

معروفاً ومشهوراً على بعض الظواهر الاجتماعيّة لرجال الدين في كتابيه: (من هنا وهناك) و(صفحات لوقت الفراغ)، فليراجع، حتى لا نطيل أكثر.

هذا، ويتداول بعض الإخباريين المعاصرين رفضهم لهذه الألقاب، ويعتبرون أنّ السبب فيها هم الأصوليّون، فهذه ـ عندهم ـ من محدثات الأصوليّين في العراق وإيران.

هـ. الباحث علي حرب، وانتقاد ثنائية: فخامة الألقاب وهشاشة الأفكار

يعتبر الباحث العربي المعروف علي حرب ـ في بعض مقالاته الصحفيّة ـ أنّ ظاهرة تضخّم الألقاب في العالم الإسلامي والعربي تقف إلى جانبها ظاهرة هشاشة الأفكار، وأنّ كلمة (المفكّر الكبير)، بل حتى كلمة (المفكّر) قد دخلت في استهلاك، بل صارت تبني الحواجز بين المفكّر المزعوم والآخر، وكأنّ الآخر لا يفكّر.

موقفنا المختار من ظاهرة الألقاب العلمائيّة

بعد عرض هذه العيّنات والنماذج، وليس غرضي الاستقصاء، لابدّ لنا من تحديد موقفنا تجاه هذه الظواهر المتصلة بالألقاب والعناوين، ويمكن ذكر ذلك على شكل نقاط سريعة:

أولاً: لا شكّ أنّ هذه الألقاب برمّتها ـ عدا مثل لقب العالم ونحوه ـ لا وجود لها في النصوص الدينيّة المعتبرة، ولهذا لا يصحّ نسبة هذه الألقاب إلى الشرع الحنيف، كما أنّ أيّ لقب يحتوي مضموناً كاذباً ويُقصد منه هذا المضمون ـ مثل لقب آية الله العظمى بمعناه الحقيقي العام عندما يطلق على مجتهد معيّن ـ فهو غير صحيح، بل قد يتورّط المستخدم لهذا اللقب في الكذب والتزوير أحياناً.

كذلك الحال لو كان إطلاق هذا اللقب على شخص يحتوي على إخبار معيّن، وكان هذا الإخبار كاذباً، كأن تقول عنه بأنّه دكتور وهو لم يعرف الجامعة قط، أو تقول عنه بأنّه آية الله، وهو لم يكمل مراحل السطوح مثلاً، فإنّ في إطلاق هذه الأوصاف أحياناً نوعٌ من الكذب أو التغرير أو نحو ذلك، ولا بدّ من الانتباه لكلّ هذه العناوين والحالات؛ كي لا يقع الإنسان في محذور شرعي تارةً أو أخلاقي أخرى.

كما أنّه إذا كان في عدم إطلاق هذه الأوصاف قصدٌ سيء فهو غير صحيح، بل قد يكون غير جائز لو لزمت منه الإهانة، أمّا لو كان عدم إطلاق هذه الألقاب عن عدم قناعةٍ بها أو نحو ذلك، ففي هذه الحال لا يكون هذا الأمر غير أخلاقي، وعلى المتحمّسين لهذه الألقاب تفهّم هذه القناعة التي يحملها الآخرون.

ثانياً: إنّ المطلوب وضع صيغ تنظيمية لحركة الألقاب في وسط المؤسّسة الدينية وغيرها، فكما هناك معيدٌ، وأستاذ، وأستاذ مساعد، وأستاذ دكتور و.. وهي عناوين تؤخذ نتيجة صيغ قانونيّة، ولو تمّ اللعب عليها أحياناً مع الأسف، كذلك من المطلوب أن تكون في الحوزات العلميّة والمعاهد الدينية صيغ واضح ومحدّدة لحصول الشخص على سمة معيّنة، بحيث لا تبقى هذه القضيّة عرضةً للفوضى النسبيّة، وأبرز مثال على ذلك عناوين مثل: الفاضل وآية الله وآية الله العظمى والمجتهد و.. فلو أنّ هناك جهات رسميّة معترف بها عند الجميع وتتسم بحياديّة عالية، تمنح أوصافاً معيّنة نتيجة حصول الشخص على مواصفات قياسيّة محدّدة سلفاً ودقيقة، لما وصلت الأمور إلى الفوضى التي نشهدها في بعض الأحيان اليوم، وهذا أمر يبدو لي من الصعوبة بمكان تحقّقه في المنظور القريب،

لكنّها فكرة أطرحها للتداول لا أكثر؛ وغرضي هو العمل على الحيلولة دون سرقة هذه الألقاب من قبل غير المستحقّ لها.

ثالثاً: تختلف الألقاب التي يحملها الناس، فهناك ألقاب تعبّر عن صفة كالعالم الديني والفيزيائي والكيميائي والصيدلي والطبيب والنجار والبنّاء والرئيس والوزير والنائب والأستاذ والمعلّم والمساعد والمعاون والمدير والمشرف والموظّف والناشط والمدرّب واللاعب والمُخرج والمنتج والممثل والسياسي.. وهذه الألقاب لا مشكلة فيها في نفسها ما لم تصطدم بمفهوم ديني أو أخلاقي في حالةٍ ما كما أشرنا قبل قليل؛ لأنّ هذه الأوصاف مشتقّة ـ في العادة ـ من طبيعة عمل أصحابها، فالمعلّم هو رجلٌ يمارس مهنة التعليم، فهو معلّم، ومن هنا تكون هذه الأوصاف عاديةً جداً ولا تحمل أيّ مضمون سلبي أو غير واقعي، وهذا ما يتلقّاه العرف وعموم الناس لها أيضاً، ولا يشعرون بأيّ مضمون إضافي لهذه الكلمة مغاير لطبيعة العمل الذي يقوم به صاحبها، ويجدونها على مقاس أصحابها عادةً.

إلا أنّ هناك نوعاً آخر من الألقاب يحمل مضموناً أكبر من كونه مجرّد اسم فاعل أو سمة مهنيّة مشتقّة من عمل، وهذا النوع من الألقاب عادةً ما يكون هلاميّاً، ولكي لا نبتعد كثيراً نأخذ مثال: المفكّر أو المفكّر الكبير، فهذه الكلمة لو أُخذت بصفتها اسم فاعل لأطلقت على جميع الناس؛ لأنّ كلّ البشر يفكّرون، لكنّها هنا لا تؤخذ بهذه الصفة بوضعها الطبيعي، وإنّما تشير إلى نسبة عالية من التفكير يمتاز بها هذا الشخص، وهذه النسبة غير محدّدة بل هي هلاميّة، ولهذا لا توجد ضوابط تحدّد مثل هذه الصفة، الأمر الذي يسمح بسرقتها وتقمّصها بهذا المعنى للسرقة.

إنّ هذا النوع من الصفات يحمل قيمة مضافة لصاحبها في المجتمع قد تتجاوز حجمه الطبيعي، والمطلوب هنا درجة عالية من التشدّد، وقد رأينا في الفترة الأخيرة كثرة استخدام مثل هذا اللقب على أشخاص ربما كتبوا كتاباً أو كتابين في قضيّة جزئية هنا أو هناك، إنّني أدعو للمبالغة في التشدّد في استخدام هذه الألقاب التي تصنع مسافةً بين الناس وبين صاحبها ـ كما قال علي حرب ـ وهي مسافة هلاميّة قد تترك الصفةُ معها أثراً سلبيّاً في التجربة الاجتماعيّة.

ولو ذهبنا ناحية ألقاب علماء الدين، لاسيما تلك التي تحدّثنا عنها في العصر الصفوي، ثم القاجاري، وعلى رأسها مثل لقب آية الله وآية الله العظمى، لوجدنا الأمر أكثر وضوحاً. إنّ مشكلة هذه الألقاب ـ إضافة إلى الهلاميّة التي فيها، وعدم وجود معيار واضح يضبط إيقاعها ومعناها ـ ليس في أنّك تنحت مصطلحاً، فهذا حقّك، وبإمكانك نحت أيّ مصطلح، وبإمكان أيّ مؤسّسة علميّة أن تفعل ذلك، إنّما المشكلة الأساسيّة في هذا النوع من الألقاب هو التأثير النفسي السيكولوجي الذي تحمله على عموم المجتمع، ففي الوقت الذي كان الأنبياء والأئمة والأوصياء يحملون ألقاباً عادية في حياتهم اليوميّة وفي حقّهم، فيناديهم الناس ويتحدّثون عنهم بألقاب معقولة، ولا يطالبون الناس بأكثر منها، تأتي هذه الألقاب اليوم لتربط الشخص بالله، وليتحوّل إلى ظلّ الله على الأرض، وليكون آيته العظمى ودلالته الكبرى، ومثل هذه التوصيفات تدخل الهيبة والرهبة في نفوس الآخرين ـ ولو اعتادوا عليها ـ لاسيما عامّة الناس؛ لأنّها لا تعبّر ـ فقط ـ عن واقع علمي أو فعلي في الشخص فقط، حتى لو قيل بأنّ هذا هو المراد منها، بل هي تعبّر أيضاً في خفاياها ودلالاتها النفسيّة عن بُعد إلهي في هذا الشخص.

وقد سبق لي أن نشرتُ قصّةً سمعتها من أستاذنا المرجع السيد محمود الهاشمي حفظه الله، فقد قال لي بأنّ شخصاً في زمان السيد محسن الحكيم كان يريد أن يُرسل له رسالة، ولمّا أراد تصدير الرسالة بما فيه مدح واحترام لشخصيّة السيد محسن الحكيم رضوان الله عليه، شعر من شدّة عظمة السيد محسن الحكيم أنّه لم تعد تكفيه كلمة آية الله العظمى، فخاطبه بالقول: إلى (الله العلماء) السيد محسن الحكيم!!

ماذا تعني هذه القصّة بصرف النظر عن تفاصيل حرفيّاتها؟ إنّها تعني أنّ هذا الكاتب أدرك بأنّه ليس فوق آية الله العظمى إلا الله، إنّه ربط في لاوعيه بين هذا المرجع وبين الله، فهل يمكن بناء حريات فكريّة في وسط من هذا النوع؟ وهل سيتمكّن حتى طلاب العلوم الدينية من أن يطلقوا ـ وبالمقدار اللازم ـ الإبداع الكامن في صدورهم أمام مثل هذه الشخصيات أم سيعيشون التهيّب النفسي منها؟ وهل من المطلوب أساساً تقديم رجال الدين بهذه الطريقة أم أنّهم بشر يجتهدون ويصيبون ويخطؤون، وعلى الأمّة تصويب حركتهم وعليهم تصويب حركة الأمّة؟ وهل ثقافة التأليه (صدر المتألّهين وآية الله والحكيم الإلهي والحكيم المتألّه وأستاذ البشر والعقل الحادي عشر وجامع المعقول والمنقول) هي ثقافة محبوبة دينيّاً أم أنّ ثقافة بشريّته هي المحبوبة لاسيما مع كونه غير معصوم؟

إنّ تقديم الزعماء الدينيّين على أنّهم ظلّ الله على الأرض والناطقون باسم الله، وإشعار المجتمع بأنّهم فوق النقد، وبأنّهم يدركون ما لا يدركه أحد، وأنّ لهم حبل خاص ممدود لهم بين السماء والارض، مرفقاً ذلك كلّه بهذه التوصيفات التأليهيّة التي تزيد في تقديري على توصيفهم بكلمة (إمام)؛ لأنّ كلمة (إمام) تُفهم في السياق الإسلامي العام على أنّه المتقدّم بين أقرانه، بينما هذه تفهم على أنّه

المتصل بالله تعالى، وتُشعر الناس البسطاء الطيّبين بأنّ هؤلاء العلماء مسدّدون قريبون من العصمة (وقد رأينا عمليات نحت المصطلحات التي تحاول إثبات رتبة من العصمة لبعض الأولياء من غير المعصومين كمصطلح العصمة الصغرى والعصمة المكتسبة وغير ذلك)..

إنّ تقديم علماء الدين بهذه الطريقة يلحق ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ الضرر بالمقاصد التي وضعها الدين في علاقات الناس فيما بينها، فتاريخ الدين وأدبيّاته تختلف عن هذا النهج تماماً.

كما أنّ تعبير (خاتم) الفقهاء والمجتهدين والأولياء وغير ذلك، فيه الكثير من المبالغة والإيحاء بانتهاء أفق التفكير، وقد سمعنا بعضهم يتكلّم عن انتهاء الفقه بعد السيد الخوئي! حتى قال بعض الفقهاء في قم: إنّه لن يوجد من هو أعلم من السيد الخوئي في مستقبل الأيام! وكلامه وإن كان على نحو المبالغة، لكنّ هذه اللغة لا تساعد على خلق فضاء إبداعي تحتاجه المؤسّسة الدينية دوماً أيّما حاجة، كما تحتاجه المؤسّسات العلميّة الأخرى كافّة.

القضيّة ليست في المعنى اللغوي لكلمة آية الله، فهو إمّا آية تكوينية، وكلّ الخلق كذلك، أو آية بمعنى الدالّ على الله، وكلّ واعظٍ في سبيل الله آيةٌ لله في هذه الحال حتى لو لم يكن عالماً دينيّاً، إنّ القضيّة في الحمولات المعنائيّة التي تصاحب هذه الأوصاف، والتي لا نجدها تعبّر عن التوجّه الديني العام، وعن سلامة العلاقة بين الناس وبين هؤلاء العلماء.

من هنا لا نحرّم هذه الألقاب، ولا نعاديها، لكنّنا نتحفّظ عليها، ونرى من الأفضل استخدام ألقاب واقعيّة لا تحوي مثل هذه التأليهات، مثل كلمة المرجع،

والمرجع الديني، والفقيه، والمجتهد، والمفسّر، والمحدّث، والفيلسوف، والمتكلّم، واللغوي، والقاضي، والمفتي، وغير ذلك من الأوصاف التي تحفظ حرمة هؤلاء الأشخاص من جهة، وتعطيهم ـ من جهة ثانية ـ مكانتهم، دون محاذير على المستوى الاجتماعي والثقافي والنفسي والتوعوي العام.

وهناك مشكلة أخرى في هذه التوصيفات، وهي أنّ الذي يقبل بها كيف يتعاطى مع الموضوع؟ فإذا تعاطى معه بجدّية فهذا معناه أنّه يعاني من نرجسية عالية، وربما وقع في الغرور وتعملق الذات، وهي مفاسد أخلاقيّة كبيرة ينبغي التنبّه لها، ولهذا يجب اختبار النفس في أنّه لو لم تطلق عليّ مثل هذه الأوصاف فهل أنزعج أو لا؟ ولماذا أنزعج حقّاً؟ وما هو السبب الحقيقي الكامن وراء انزعاجي؟ أليست هناك شبهة تفاخر وتعملق في مثل هذه الأوصاف، هي التي دعت مثل الشيخ بهجت وغيره لاستبدالها بكلمة (العبد)؛ لأنّه يرى أنّ هذه الأوصاف تقف في مقابل التذلّل الطبيعي المعبّر عنه بالعبوديّة لله تعالى؟

وختاماً، إنّني أدعو لطيّ صفحة الماضي والتأسيس لمرحلة جديدة في هذا الموضوع، أدعو لهجر ثقافة الألقاب التي جاءتنا منذ العصر الصفوي والعثماني، ثم القاجاري وإلى اليوم، هجراً تامّاً قدر الإمكان ولو بشكل تدريجي، واستبدالها بألقاب أكثر واقعيّة وتواضعاً، وفي الوقت عينه تحوي الاحترام اللازم والتقدير الكبير لهؤلاء العلماء، رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقين إنّه وليّ قريب.

٨١١ ـ النبي وقريش بعد الفتح، والتأسيس لمناهضة البغض واللعن

السؤال: ما هو رأيكم بتسامح النبي الأكرم مع أبي سفيان الذي قتل أحبّة

الرسول؟ ألا يعزّز ثقافة التسامح عند آل بيت الرسالة ضدّ ثقافة السبّ واللعن والبغض والعداوة؟

●ليس من شكّ في صدور كلمات أو مواقف أو أفعال نبويّة تعزّز ثقافة التسامح والتواصل والعفو، وترفض ثقافة العنف والسبّ والعداوة، لكن في المقابل هناك مواقف شدّة لا يمكن أن يختبئ الإنسان خلف إصبعه فيها، وهناك أفعال ونصوص وكلمات، والخطأ الأكبر في فهم سلوكيّات النبي والأئمّة والصحابة هو فهمها فهماً إطلاقيّاً، بحيث يتمّ تصوير الأمر وكأنّه القاعدة التي لا تقبل الاستثناء.

إنّ الفعل النبوي سلوكٌ يتبع الظروف الزمكانيّة، ومن الممكن أن يكون السلوك الرحيم في وضعٍ ما هو السلوك المناسب، فيما يكون سلوكٌ حاسم حازم شديد هو المناسب في مكان آخر، ولهذا تختلف القصص المنقولة عن النبي في مثل هذه الأمور، والخطأ الذي نرتكبه يكمن في تصوّر أنّ هذه السلوكيّات هي ثوابت، فيما لا تكون هي مطلقة، وإنّما تتبع ظرفها، وعليك تحديد الظرف المناسب، كما عليك تحديد مقتضى القاعدة وما هو الاستثناء من بين المواقف والكلمات، وهذا نوع من معنى ما يقوله علماء أصول الفقه الإسلامي من أنّ الأفعال لها دلالات صامتة، فلا يمكن اعتبارها قواعد عمل مطلقة عادةً، وإنّما عليك رصد ملابساتها الزمكانيّة لأخذ القدر المتيقّن من مساحتها.

والبحث في هذا الموضوع طويل، فمثلاً نحن نلاحظ أنّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة توحي آياته ونصوصها بأنّ مقتضى القاعدة مع غير المسلم إذا لم يكن معادياً يحارب المسلمين ويعتدي عليهم هو التسامح والبرّ والقسط، بينما مقتضى القاعدة مع الذي يحارب ويعادي ويظلم ويعتدي على المسلمين هو

الشدّة والحزم والقاطعيّة، وكلا الأصلين يتحمّل الاستثناء.

إنّ مشكلة محبّي التسامح اليوم أنّهم يختارون النصوص التسامحيّة ويريدون أن لا يروا غيرها في التراث الإسلامي، بينما مشكلة الآخرين أنّهم يلتقطون النصوص أو المواقف الشديدة ليبرزوها على أنّها الإسلام وتاريخه، حتى أنّ بعض الناقدين المعاصرين للإسلام حاول صراحةً التشكيك في صحّة الموقف النبوي التسامحي من قريش عقب فتح مكّة.. والخطوتان غير منصفتين وغير عادلتين في تقديري، بل الصحيح هو جمع النصوص الشديدة والتسامحيّة معاً، ثم رصد الملابسات الزمكانية لها، ثم الخروج باستنتاج نهائي كائناً ما كان، وبهذه الطريقة يتم التعامل مع التراث الإسلامي بموضوعيّة دون تحيّز له أو عليه، وقلّما رأينا من فعل ذلك.

فاليوم يبرز الإسلام على أنّه ذو وجه عنفي، ولهذا فنحن نحتاج إلى جمع النصوص التسامحيّة فيه لتعديل الصورة، فالمهم هو تعديل الصورة وعدم تحويل الإسلام إلى شكل واحد تبعاً لحاجاتنا الزمنيّة المعاصرة.

٨١٢ . فلسفة العمل ومبدأ التنمية المتواصلة

السؤال: ما هو المقصود من الرواية التي تقول: من كان يومه مثل غده فهو مغبون ومن كان يومه أفضل من غده فهو ملعون، ونحن نعرف أنّ للنفس إقبالاً وإدباراً، فقد يحتاج في يومٍ لراحة أو تتوقّف حركته قليلاً؟

● جاء في الحديث عن الإمام علي عليه السلام: (.. من اعتدل يوماه فهو مغبون، ومن كانت الدنيا همّته اشتدّت حسرته عند فراقها، ومن كان غده شرَّ يوميه فمحروم..) (أمالي الصدوق: ٤٧٧ ـ ٤٧٨؛ ومعاني الأخبار: ١٩٨؛

وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٢؛ وروضة الواعظين: ٤٤٤)، وفي خبرٍ آخر عن الإمام الصادق عليه السلام قال: (من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخرُ يوميه شرَّهما فهو ملعون، ومن لم يعرف الزيادة في نفسه كان إلى النقصان أقرب، ومن كان إلى النقصان أقرب فالموت خيرٌ له من الحياة) (أمالي الصدوق: ٧٦٦)، وفي خبر هشام بن سالم ـ وهو خبر صحيح السند عند مشهور العلماء ـ عن الإمام الصادق أنّه قال: (من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرهما فهو ملعون، ومن لم ير الزيادة في نفسه فهو إلى النقصان، ومن كان إلى النقصان فالموت خير له من الحياة) (معاني الأخبار: ٣٤٢).

هذا الحديث الوارد بعدّة أسانيد عند الإماميّة ـ والذي لم يرد عند أهل السنّة إلا في رواية تُنقل عن منام رؤي فيه رسول الله فقال هذا الكلام ـ هذا الحديث يؤسّس مبدأ هامّاً من مبادى العمل الصالح في الحياة، فهو يقول بأنّ حياة الإنسان الصالح هي حياة متنامية دوماً، وهي في تقدّمٍ وتطوّر وتنمية متواصلة لا تقف ولا تهدأ، إنّ الإنسان الصالح هو الإنسان الذي إذا اشتغل بعلم كان همّه أن يتقدّم في المعرفة كلّ يوم ويزداد علماً كلّ يوم، ولا يقف مغترّاً بما علم ولو ليوم واحد. وإذا اشتغل في تجارة كان لله فيها رضا فإنّه يعمل باستمرار ويتقدّم ويطوّر أدواته باستمرار، ولا يقف عند حدّ، وكذلك إذا كان يعمل في مجالٍ خدميّ للناس أو في وظيفة حكوميّة فهو لا يعيش (الروتين) القاتل ويتوقّف في تطوّره ونموّه حتى لتجده هو نفسه الذي كان قبل ثلاثين عاماً.

الإنسان الصالح هو الإنسان الذي يبحث دوماً عن التقدّم والتطوّر والتنمية والازدياد المتواصل في حياته، في علمه وعمله، وكذلك في علاقته مع الله، فلا

تتحوّل العبادات عنده إلى مجرّد حركات جسديّة ميتة لا تنبض بالحياة، ولا تقدّم له شيئاً إضافيّاً. إنّ المؤمن (مهووسٌ) بالإضافة النوعيّة المتواصلة لحياته، مشغولٌ في أن يكتشف الجديد أو يصنع الجديد.. إنّ هذا المبدأ من أعظم مبادئ التنمية المتواصلة في حياة الإنسان / الفرد، قال سبحانه: ﴿..وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤).

ولو طبّقنا هذا المبدأ على المستوى المجتمعي والجماعي فسنجد شيئاً مذهلاً، فالمجتمع الصالح هو المجتمع الذي لا يتوقّف مغترّاً بما حقّق وأنجز، أو بما تفوّق به على الآخرين وسائر المجتمعات، بل هو في عمل دائمٍ دائبٍ لا يقف ولا ينقطع، يهدف من خلال ذلك إلى المزيد من التعالي والتقدّم. والمجتمع الإسلامي هو المجتمع الباحث عن التقدّم العلمي دوماً، والتقدّم السلوكي والأخلاقي والروحي على الدوام، لا يقف ولا يعرف الهدوء أبداً، وبذلك يصبح مجتمعاً أرقى وأكثر تقدّماً من سائر المجتمعات دوماً لو أحسن تطبيق مثل هذه المبادئ السامية.

ولا يلغي هذا المبدأ ما أشرتم إليه من أنّ للنفس إقبالاً وإدباراً، فهذا شيء طبيعي، والراحة للجسم الرياضيّ حاجة للتقدّم أيضاً، والراحة للعقل المتفكّر حاجة للنموّ كذلك، فلا ضير في مثل هذا، وليس نظر الحديث إلى مسألة اليوم بعينها، إنّما نظره إلى الخطّة الاستراتيجيّة التي يحيا الإنسان في ظلّها أو يعيش المجتمع حياته من خلالها، فالمهم أن نكون أمّةً وجماعات وأفراداً نعيش دوماً هاجس الجديد والتقدّم والتطوّر بما فيه النفع، لا بما فيه الضرر أو التراجع.

إنّ حركة الحياة متواصلة دوماً، فإذا لم تتقدّم أنت فقد يتقدّم الآخرون، وإذا تقدّم الآخرون وأنت في مكانك فهذا يعني أنّك تتراجع، ولهذا لاحظوا كيف أنّ

الحديث قال بأنّ من لم يرَ الزيادةَ في حياته فهو يقترب من النقصان. نعم لأنّ الوقوف ضمورٌ في الطاقات، وهلاكٌ في الإمكانات، وتعطيلٌ لأسباب القوّة، وتقدّمٌ للآخرين علينا، فهو تراجع وتقهقر، بل هو ـ كما قالت الرواية أعلاه ـ موتٌ ونهاية، ولهذا تقدّم الغرب وتراجعنا في غير مجالٍ من المجالات؛ لأنّنا توقّفنا وسلّمنا راية العلم له في لحظات تاريخيّة محزنة.

فبعد أن كان عندنا ابن البيطار عالمُ زمانه في علم الصيدلة والأدوية والعقاقير، وكان عندنا الحسن بن الهيثم عالم زمانه في البصريات، وكان عندنا الرماح عالم عصره في الصناعات العسكريّة والأسلحة والآلات الحربيّة، وكان عندنا ابن الرزاز الجزري عالم الميكانيك وصانع الآلة المشهور، وكان عندنا الإدريسي عالم الجغرافيا النادر، وكان عندنا ابن سينا عالم الطب والفلسفة والمنطق والرياضيات، وكان عندنا الزهراوي عالم الأدوات الطبيّة الكبير، وكان عندنا الخوارزمي عالم الحساب والجبر، وغيرهم الكثير الكثير من كبار علماء العلوم المختلفة الذين جعلوا من هذه الأمّة سابقة الأمم، ها نحن اليوم نتراجع بسبب غياب مبادئ العمل الصالح وتُهاجر أدمغتُنا إلى بلاد الآخرين لتساهم في تقدّمها وتترك أوطانها للمجهول بسبب سوء إدارتنا وتعاملنا مع الأمور، ووقوفنا على مناهج حياة ومعرفة وعمل قديمة، واستغراقنا في التصارع على موضوعات سطحيّة حوّلناها إلى حجر الزاوية في معرفتنا وتفكيرنا ونشاطنا، وصرفنا عليها أموالاً طائلة، واستهلكنا فيها طاقاتنا، وهدرنا بها أوقاتنا، بلا فائدة تذكر، فأصبحنا في مواقع كثيرة نعيش على هامش الآخرين، فننتظر ستيفن كوفي ليكتب فيما كتب فيه في إدارة الذات وغير ذلك، لكي نذهب خلف النصوص الدينية لنفتّش عمّا يردّ لنا اعتبارنا، وأنّ عندنا ما عنده، أو نذهب

خلف نقده خوفاً من المدّ الناجح الذي حقّقه حتى غزانا في معاقلنا.

ولو صرفنا من البداية أوقاتنا وهمومنا نحو هذه الموضوعات وأمثالها، وأعملنا العقل فيها، وثوّرنا النصوص النافعة لحياتنا وقيمنا العليا، لرأينا أنّنا نملك الشيء الكثير، وربما لا يملك الآخرون بعض ما نملك، لكنّنا كنّا مصرّين على أن نغيب في غياهب أمور أخرى، أو نخاف من التجديد المؤدّي إلى تلاشيها.

لقد أمّنت بعض النصوص الدينية فضاءً تطوّر المسلمون في رحابه فيما سلف، فحثتهم على العلم ووضعت لهم مبادئ للتطوّر كهذا الحديث الذي بين أيدينا، فأنتجوا، لكنّنا اليوم قد نثوّر بعض النصوص المعطّلة للحياة، ونربك الساحة بها، وننسى أحياناً في المقابل الكثير من النصوص التي تشكّل مناخاً مساعداً على النهوض، والأمر كما قال الهرمنوطيقيين الجدد: الإنسان كالمغناطيس يجذب عليه كلّ ما يكون مسانخاً له، فإذا كان في الحضيض جذب إليه الأفكار والنصوص التي تتكيّف وتكيّفه مع الحضيض الذي يعيش فيه.. هذه هي الحقيقة.

إنّ تراجع الإنسان الفرد وتراجع الإنسان بما هو مجتمع يجعله ملعوناً منبوذاً مطروداً كما قالت الرواية أعلاه، وهذا هو واقع الأمور وحقيقة الحياة، فسباق الحياة لا يعرف هدوءاً وتوقّفك يعني تراجعك، أما تراجعك فهو نهاية الذلّ والسقوط والموت المحقَّق.

فلسفة العمل في هذا الحديث / المبدأ رائعة جدّاً، ودخول هذا الحديث في مشاعرنا وهمومنا وطموحاتنا وأحلام شبابنا وبرامجنا وإعلامنا وخطابنا الديني والاجتماعي مهمٌّ للغاية؛ لأنّ به مواجهة اليأس والفشل والضمور والموت إن شاء الله تعالى، وقد رأينا في الأمّة في عصرنا من أخذ بهذا الحديث وعمل عليه وقدّم ما عجز الكثيرون عن تقديمه من أفكار وسلوكيات وتجارب ناضجة

ومفيدة وناجحة، رغم الظروف الصعبة، والحمد لله.

٨١٣ . لماذا يُحكم على بعض العلماء بالسطحيّة وعدم العمق؟

السؤال: ١ ـ ما الذي يرمي إليه بعض العلماء من وصف الآخر بالمثقّفين وسطحيّتهم، كقول أحد التابعين لفكرهم: طريقة الشيخ (حبّ الله) في تناوله وعرض المسائل الدينية طريقة المثقّفين وسطحيّتها، وأبعد ما تكون عن طريقة عرض الفقهاء وعمقها. شكراً.

٢ ـ لقد مدحكم أستاذكم المرجع الديني السيد محمود الهاشمي حفظه الله في مقدّمة كتاب (بحوث في الفقه الزراعي) وفي مقدمة كتابه (فقه الشركة)، فهل يفيد هذا المدح شهادةً بالاجتهاد لكم، كما يقول بعض الإخوة؟

● ١ ـ قد يُخطأ هؤلاء في تقويمهم وقد يصيبون، وما العصمة إلا لأهلها، ولعلّهم يقصدون حماية الدين من ضلال زيد أو كفريّات عمرو، ونحن نعذرهم فيما يقولون ما لم يثبت لنا تقصيرهم في مكان ما ببيّنة شرعية مؤكّدة. ولكلّ إنسان طريقته في التقويم، فما تعتبره أنت سطحياً قد يراه الآخرون عميقاً، وما تعتبره عميقاً قد ينظر إليه الآخرون بنظرة مختلفة، فليس المهم نتائج التقويم، بل المهم أن يقدّم لنا النقّاد شواهدهم على هذا التقويم، لكي يكون الوعي بعمق زيد أو سطحية عمرو وعياً منطلقاً عن بيّنة إن شاء الله، وفّقنا الله جميعاً لكلّ خير.

وأشير أخيراً إلى نصيحة لكلّ الإخوة، نصيحة نفعتني في حياتي كثيراً، وهي أن لا يشعر الفريق الذي يحسب نفسه على مدرسة التجديد وعلى مدرسة (المختلف)، أن لا يشعروا بأيّ حاجة لكسب شرعيّتهم من التيارات التي تعتبرهم خصوماً لها، وليكن هذا آخرَ همّهم، فوقائع الزمن تشير إلى أنّه من

العسير أن تكسب اعترافاً من هذا النوع في ظلّ الخلط بين المعرفة والعقيدة، أو بين المعرفة والانتماء، فدائماً على الإخوة أن يفكّروا: لا حاجة لنا أن يعترف الآخرون بنا، فليسوا هم لوحدهم مصدر الشرعيّة، وبهذه الطريقة قد ترتاح كثيرٌ من النفوس.

إنّ طهارة النفس من اللهث خلف كسب الموقع أو خلف مديح الناس، تساعد كثيراً على التحرّر من عقدة البحث عن شهادة هنا أو تقريظ هناك، فإذا كنت على ثقة بفكرك ـ ثقةً لا تعيش الغرور ولا تتهوّر بصاحبها ـ فلست بحاجة لكلام الآخرين ومدحهم، وإذا كانت تعلم من نفسك أنّك أقلّ من ذلك فلن ينفعك كلام الآخرين وتبجيلهم إلا أياماً قلائل في هذه الدنيا الفانية، فالجوهرة التي في اليد لا تصير جوزةً بكلام الآخرين، والجوزة التي عندك لن ينفعك فيها مدحهم، كما جاء في الرواية.

وهذا ما يضع على كواهلنا مسؤوليات كثيرة، منها أن لا يكون همّنا إنتاج معرفة مقبولة للآخرين ومرضيّة عندهم، بل إنتاج معرفة صحيحة وسليمة، ترضى عنها ضمائرنا ونشعر معها بالسعادة العظيمة الروحيّة أمام الله سبحانه، عفا الله عنّا وتجاوز عن تقصيرنا وقصورنا، ونسأله سبحانه أن يحمينا ويمنع نفوسنا الطاغية من أن تُقَابِلَ النُّكْرَانَ بالادّعاء، والإقصاءَ بالتكبّر، والنفيَ بالعناد، ورحم الله من أهدى إلينا عيوبنا.

٢ ـ أمّا حول الكلمات الأبويّة التي منحني إيّاها سماحة السيد الأستاذ الهاشمي رعاه الله ومَدَّ في عُمره، فهي لا تفيد شهادةً بالاجتهاد، لا المتجزئ ولا المطلق، وليست فيها دلالة على هذا الأمر إطلاقاً بحسب فهمي لها، فلا داعي لتحميلها أكثر ممّا تتحمّل.

وأحبّ أن أشير هنا لكلّ الإخوة المحبّين الذين يراسلونني في مثل هذا الموضوع، أقول لهم بمحبّة: لا حاجة لأن تُثبوا اجتهاد زيد أو عمرو للناس، ولا تعيشوا هذه الدوّامة، احملوا كلام زيد أو عمرو للناس، وأقنعوهم بأنّ العبرة بالكلام والدليل، وليس بالقائل، وثقّفوهم على هذه العقليّة، فإذا اقتنعوا فهذا باب جيّد، لأنّ ما يقوله زيد أو عمرو ليس فتوى، حتى تحتاج إلى إثبات اجتهاد، ولا هو بالمرجع ولا بالمفتي، فلا تتعاملوا معه على هذا الأساس، بل تعاملوا مع كلامه، وبعبارة أخرى: تصرّفوا مع كلامه وكأنّ الناصّ أو المتكلّم قد مات وانقضى، فإن رأيتم ما يفيد في كلامه فاذهبوا خلف المفيد، ولا تذهبوا خلف الشخص، وإن رأيتم ما هو مضرّ فتجنّبوه، وليكن الدعاء لصاحب الكلام بالهداية والبصيرة والمغفرة، ولو طبّقنا هذا الأمر مع كلّ المتكلّمين ـ حيث لا مرجعيّة ولا إفتاء.. مدّعى في البَيْن ـ لارتحنا وأرحنا. هذه نصيحة أخويّة نابعة من القلب، رزقنا الله قلباً سليماً نأتيه به يوم القيامة.

٨١٤ ـ سعة مفهوم (هيهات منّا الذلّة) في الحياة الاجتماعيّة والمدنيّة

السؤال: أليس من المفارقة الإيمان والاعتقاد بمقولة (هيهات من الذلّة) التي أطلقها الإمام الحسين، ويردّدها الناس اليوم مع كلّ ما يعانون من ظلمٍ وتدهور سياسي وأمني واقتصادي، وسكوتهم عن من يغتصب حقوقهم كشعوب؟ هل المطلوب اليوم هو أن نسيل الدماء لأجل هذه المقولة أو أنّها خاصّة بموضوع معيّن؟

● هذه الجملة وهذا الشعار مستقى من الثقافة الدينية التي ترفض الذلّ والهوان، ولا تسمح بأن يضع الإنسان الصالح نفسه في موقع الذلّ حتى لو

تطلّب الأمر أحياناً بذل الدم. ولا يختصّ هذا الشعار الديني ـ في أصوله الفكريّة الدينيّة، وعلى مستوى نصوص الكتاب والسنّة ـ بالصراعات السياسيّة وبقضايا الجهاد الحربي، بل يستوعب حتى المجال الحياتي للفرد المسلم، فالعيش في ذلّة وهوان أمر مرفوض، وعلى الإنسان الصالح أن يعيش في عزّة وكرامة في مختلف أمور حياته. فكما يوجد هوانٌ على الصعيد السياسي كذلك على الصعيد الاقتصادي والمعيشي، وكذلك على صعيد القيم والكرامة الاجتماعيّة، فالمطالبة بحقوق الأفراد والجماعة نوعٌ من الرفض للذلّ والهوان في بعض تطبيقاته على الأقلّ، بل قد يكون السلم وعدم الحرب في بعض الأحيان هما المحقّقان للعزّة والكرامة فيما الحرب لا تجرّ على الناس سوى الموت والدمار والهزيمة. وهذا ما يتطلّب وعياً دقيقاً بالظروف والمآلات.

لا تؤخذ هذه الكلمة على أنّها ذات معنى محدّد ومنحصر، بل هي مبدأ حياتي عام وردت حوله الكثير من النصوص القرآنية والحديثية، يمكن مراجعتها، أمّا تطبيقه فيختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والظروف والمجتمعات.

من هنا، نعرف أنّ رفض الذلّة والهوان يمكن أن يعيشه الإنسان عبر طريق الجهاد الحربي الذي هو الطريق الأسمى، فلو استشهد يموت عزيزاً شريفاً تخلّده القلوب وتفتح له السماء أبوابها، كذلك يمكن أن يطبّق في مكان آخر بالسلم، فالمعارضة السلميّة والمظاهرات السلميّة الرافضة لأشكال الذلّ والعار، وكذلك مختلف الأنشطة الحقوقيّة والمدنيّة والثقافيّة التي تمارسها مؤسّسات وجمعيّات المجتمع المدني وغيرها يمكن أن تكون في بعض الأحيان مصداقاً لتطبيق مبدأ رفض الذلّ عندما يكون هدفها الحقيقي تأمين وتوفير كرامة المواطنين وعزّتهم وشرفهم وهيبتهم، فالمؤمن له حرمة عند الله كحرمة الكعبة كما جاء في بعض

النصوص الهادفة لتأكيد مكانة المؤمن وهيبته وقدسيّته في الثقافة الدينية العامّة.

نعم، إنّ هذه الأنشطة جميعاً تنتمي إلى هذا المبدأ الديني وفقاً لأهداف أصحابها، وليس الدين ـ كما يخيّل لبعضنا ـ بعيداً عن مطالبة الإنسان بحقوقه بالعيش الكريم والحياة العزيزة الشريفة، فحفظ المؤمن لحقّ العزّة والكرامة لنفسه توجيهٌ إلهيّ، ولهذا قال الإمام الحسين بأنّ الذلّة يأباها له الله ورسوله؛ لأنّهما لا يقبلان بالعيش الذليل الخانع، بل يريدان من الناس السعي لتوفير عيش قوي يرفع رؤوسهم عالياً في أوطانهم وأينما ذهبوا، بدل أن يرمي بهم أذلاء في بقاع الأرض!

وعلى هذا الأساس قلنا في بعض حواراتنا بأنّ سعي الإنسان للمطالبة بحقوقه لا يقوم في الفكر الديني على رغبة بتأليه الإنسان لنفسه، بل على طاعة لله وخضوع له سبحانه فيما أراده منّا أن نكون أعزاء نملك حقوقنا ولا نُسْلَبها أو نُغْتَصَبها، ولهذا كانت الحقوق في الإسلام نوعاً من الواجبات بمعنى من المعاني (انظر: حيدر حب الله، حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر ١: ٤٦٧ ـ ٤٦٨، حوار: الفقه الإسلامي والتنمية، مآزق ومفاتيح لتطوير عمليّة الاجتهاد).

وبعبارة موجزة: هذا المبدأ يعني أنّ الإسلام يرفض الإنسان الذليل والمجتمع الذليل الضعيف، إنّه ـ كما في بعض النصوص ـ يرفض المؤمن الضعيف، فالإنسان في الإسلام يفترض أن يحافظ دائماً على عزّته وكرامته، ولا يضع نفسه في موضع الذلّ والهوان والخنوع طبقاً لإمكاناته وظروفه، إلى حدّ أنّه قد يلزمه في بعض الأحيان بذل نفسه ودمه وماله في سبيل الحفاظ على هويّته العزيزة الشريفة الكريمة. ومن الطبيعي أن ذلك كلّه يقع ضمن حدود إمكانات الفرد

والجماعة من جهة، وضمن نظام الأولويات والحاجات الزمنيّة من جهة ثانية.

٨١٥ . قلق المعرفة وهيمنة الشك والخوف من العواقب

السؤال: أدعو الله لكم بالعون والسداد، ونقدّر لكم مجهوداتكم الثمينة لما تقدّمونه، الأزمة التي نعيشها في هذا الزمان، وهي التزمّت والتعصب، أصبحنا نعيش القلق، ونحن نبحث عن العلم والمعرفة، بانت لنا أمور كثيرة، واتضحت أكثر، لكن أيضاً كثير من الأمور الأخرى بدأنا نشكك فيها داخليّاً، وهذا الشكّ دعانا للبحث أكثر، لكن في خوف وقلق يسبّب لنا توتراً، وهو تراكم قديم بأنه لو فعلت كذا ستدخل النار، ولو شككت في كذا ستدخل النار أو ستأثم، فيا ليت توضح لنا هذه الحالة التي نعيشها، هل هي صحيحة أو لا؟ وما هو توجيهك لنا؟ حتى عندما نريد أن نستدلّ برواية عندما نتحاور أو في كتابة مقال، لا نعرف الصحيحة منها، فكيف نعرف الرواية؟ وهل تنصح بكتب؟ جزاكم الله خير الجزاء.

● لا أعتقد أنّ البحث عن الحقيقة يجب دوماً أن يكون مصحوباً بالخوف والقلق (بالمعنى السلبي لكلمة القلق)، بل يمكن أن يكون مصحوباً بالشوق والحبّ والتطلّع. ما يدفعنا للقلق ليس اكتشاف الحقيقة في كثير من الأحيان، بل تخلّينا عن الخطأ الذي كنّا عليه، فالإنسان قد يشعر بالقلق من تبعات تخلّيه عن خطأ لطالما بنى حياته عليه وأقام شبكة علاقاته على أساسه، بل ربما يكون قد اعتاش عليه وارتزق منه. وبعد كشف الحقيقة يصبح التخلّي عن الخطأ وجعاً وضريبة وتحدّياً في الوقت نفسه، وكأنّك تنسلخ من نفسك ومن مجتمعك ومن تاريخك بحسب حجم الخطأ الذي اكتشفته في منظومة تفكيرك. هذا الجانب من

المشكلة يمكن معالجته ليس في الإطار الفكري، بل في إطار بناء الشخصيّة القويّة (والمرنة) الواثقة من نفسها، وبناء الإرادة الشديدة المستعدّة للتضحية في سبيل الحقّ عندما يتطلّب الموقف ذلك.

وما يعزّز هذه الأزمة هو المحيط الاجتماعي الذي لا يسمح بتعدّد الرأي في بعض القضايا الفكرية على الأقلّ، فمثلاً المحيط الاجتماعي المذهبي قد لا يسمح لشخص أن يبحث جادّاً عن الحقيقة فيصل إلى عكس القناعة المذهبية السائدة، وبالتالي يصبح هذا الشخص منبوذاً اجتماعيّاً ومحارباً في محيطه، وهكذا إذا أخذنا شخصاً أراد تغيير ديانته في بلداننا، فإنّ هذه القضية ليست سهلة ولا هيّنة، بل قد يلزمه أن يقضي بقيّة عمره كاتماً لمعتقده ومضطراً لكبت كلّ فكرةٍ عنده إلى الأبد. هذه الحال أيضاً قد تحدث عندما يغيّر الإنسان مساره السياسي في قناعاته بقضايا الاجتماع السياسي في بلده أو في المنطقة التي يعيش.. إنّ المحيط هو الذي يثقل على كاهل الباحثين عن الحقيقة الحمولات، فلا يعطيهم هامشاً كبيراً في بعض الملفّات وقد يعطيهم هامشاً جيّداً في ملفات أُخَر. الأمر الذي يختلف باختلاف المناطق والشعوب والبلدان والقضايا.

الجانب الآخر من الموضوع هو في المفارقة التي نعيشها في كثير من الأحيان بين العقل والنفس، والتي تظهر من ناحية أخرى في الصراع بين التفكير والتربية، فهناك شخص أدرك حقيقةً ما أو تشكّك في حقيقة قائمة، وبالرغم من أنّ عقله يذهب به نحو التشكيك في الحقيقة المزعومة من حوله لكنّ نفسه وتربيته يضغطان عليه ويخلقان له التبريرات التي تدعوه لعدم التشكيك أو للتوقّف، ويبتكران له الفروض، مثل: لعلّك مخطئ فيما توصّلت إليه، ولعلّ هناك من يفهم أكثر منك، ولعلّك لم تبحث جيداً، مع أنّ (لعلّ) هذه لا يجريها

أحد على الطرف الآخر، ليس لشيء إلا لأنّ الطرف الآخر هو الحقيقة السائدة في المجتمع، فيصبح تبنّي المجتمع لحقيقةٍ ما عنصراً مهدّئاً نفسيّاً أحياناً فيما عدم التبنّي عنصر قلق.

الحلول هنا بسيطة في تقديري، وتقوم على:

١ ـ عدم الكفّ عن السؤال في الموضوع الإشكالي الذي تواجهه، فأينما كانت الفرصة متاحة لك فاسأل عن هذا الموضوع؛ لمراكمة الخبرة ومشاركة العقول.

٢ ـ إعطاء الفرصة للحقيقة السائدة ولمدّة زمنية طويلة وكافية كي توجِّه إليها الأسئلة، ثم تحصل على إجابات، **بمعنى: لا تستعجل في الحكم.**

٣ ـ انتبه للعناصر النفسيّة التي يمكن أن تكون هي المحرّك الأساس لتفكيرك، وليس العناصر العقلية والعلميّة، فقد تكون محبطاً أو يائساً أو تشعر بفشل على المستوى الفردي أو الجماعي، فيرتدّ اليأس والإحباط نقداً لكلّ الواقع المحيط وتمرّداً عليه بطريقة غير موضوعيّة. **وبكلام مختصر: حاول اكتشاف نفسك أكثر قبل أن تدّعي أنّك اكتشفت الحقيقة.**

من الضروري أن تدرس قبل كلّ شيء سبب تشكيكك بأيّ حقيقة سائدة، فهل هو سبب معرفي حقيقي أو هو سبب نفسي قد يكون ناتجاً عن غضب أو ضعف شخصيّة أو غير ذلك؟ وإذا كنت متأكّداً من موضوعيّة تفكيرك فخذ موقفاً ولو بينك وبين نفسك، وإذا استجدّ أن عادت الحقيقة السائدة للثبوت من وجهة نظرك فبإمكانك العودة للاقتناع بها، **واعلم جيداً أنّه لا توجد في الذهن الكثير جداً من الحقائق المطلقة التي لا تقبل التغيير، فالأفكار ليست هي الحقائق، بل الحقائق نحاول أن ندركها بالتفكير.**

٤ ـ حدّد مركز المشكلة أو الإشكاليّة، ولا تكن فوضويّاً في تفكيرك، فوجود

خطأ في مكانٍ ما لا يعني أنّ المنظومة بأجمعها خاطئة. **وبكلام مختصر: حاول أن لا تضحّي بالصواب الموجود في منظومةٍ معيّنة وأنت تحاول تفادي الباطل الذي في هذه المنظومة**، اشتغل على التمييز بين الحقّ والباطل وحدودهما وتأثيراتهما، فليس لأنّ هذه المنظومة الفكريّة فيها ما هو حقّ فهذا يعني أنّها برمّتها حقّ، وليس لأنّك اكتشفت فيها باطلاً يعني أنّها برمّتها غدت باطلاً محضاً أو شرّاً مطلقاً.. إنّ قدرتنا على التفكيك القائم بالدرجة الأولى على هدوء الأعصاب، ضرورة عظمى لتحقيق تحوّلات فكرية منطقيّة في ذواتنا.

٥ ـ إذا وجدت من نفسك ـ بعد هذا كلّه ـ أنّك غير مقتنع، فمن حقّك أن تتوقّف عن الإيمان بهذه الحقيقة. وعليك أن لا تشعر بالخوف في هذه المرحلة (بعد استنفاد العمل والمقدّمات)، بل عليك الشعور بالطمأنينة، أو على الأقلّ قل لنفسك: **إنّ الخطر المحتمل في فكّ قناعتي بهذه الحقيقة المزعومة لا يقلّ عنه خطر محتمل في ربط قناعتي بها**، والفرق النفسي هو أنّ الأخطار المحتملة الموجودة في ربط قناعتك بهذه الحقيقة صارت مألوفة لك ومتعوّداً عليها حتى أنّك بتّ لا تشعر بها، أمّا الأخطار المحتملة الناتجة عن ترك قناعتك بهذه الحقيقة المزعومة فهي غير مجرّبة لديك؛ ولهذا تشعر بالقلق منها.

٦ ـ دائماً قل لنفسك: ليس هناك من يفكّر عنّي، وعليّ أن أفكّر عن نفسي في قضاياي الكبرى، وإذا قرّرت يوماً أن أوكّل أحداً في التفكير عنّي فيجب أن أفكّر في قرار التوكيل هذا: هل هو منطقي؟ هل هو صحيح؟ هل له مبرّر عقلاني؟ إنّ هذا الموضوع صعب علينا أحياناً بسبب تعوّد الشخص منّا في عالمنا الإسلامي على أن يفكَّر عنه، بل على أن يشعر بالخوف من أن يفكّر بنفسه..

لا أدعو إلى تفكير متمرّد، بل أدعو إلى تفكير حرّ.. وفرق كبير بين التفكير

المتمرّد المتفلّت وبين التفكير الحرّ.. كن حرّاً وأنت توكّل غيرك في التفكير عنك.. كن حرّاً وأنت تفكّر في قضاياك.. **واعلم جيّداً أنّ أكثر الحقائق لا تثبت بعدد أنصارها ولا بحجم جمهورها، بل بمنطقيّتها وجدواها**.. الله والإنسان والضمير والتاريخ سيسألونك أنت عن هذه القضايا: لماذا اتخذت بنفسك القرار الفلاني؟ ولماذا فوّضت لغيرك القرار الآخر؟ وفي كلّ الحالات يجب أن يكون الجواب عندك وليس عند غيرك.

٧ ـ ليس من الضروري أن أفتعل مشكلةً مع الناس كلّما اكتشفت حقيقةً غائبة عنهم، فأولو الألباب قد يكتمون في صدروهم حقائق أدركوها، لأنّ المحيط لا يتحمّلها أو لا يتقبّلها، فإذا كانت الفرصة متاحةً وممكنة تخدم الحقيقة نفسها فيمكن الحديث عن هذه الحقيقة المختلفة، وإلا فالصمت ليس عيباً في بعض الأحيان، وعليك التمييز واختيار الوقت والظرف الملائمين.

٨ ـ تأكّد أنّ نزاهة تفكيرك نزاهةً أخلاقيّة كفيلةٌ بأنّ تعذرك أمام الله والضمير، والمفتاح هو تهذيب النفس وتربية الروح وتطهير القلب، **فقد لا تتمكّن من إصابة كبد الحقيقة، لكنّك قادر على امتلاك نزاهة البحث عنها**. والشرف الأخلاقي هنا ربما يكون أكثر أهميّةً من الشرف المعرفي الكامن في إصابة الحقيقة.. كن حريصاً على سلامة عملك الفكري والنفسي بنفس الدرجة التي تكون فيها حريصاً على إصابة الحقيقة.. **لأنّ خباثة النفس لن يُعذر الإنسان عليها حتى لو أصاب الحقيقة بالصدفة؛ لأنّه ارتكب خطيئةً روحيّة، أمّا عدم إصابة الحقيقة فقد يُعذر عليه لو كانت نفسه سليمةً وطاهرة ومخلصة وصادقة، والتبست عليه الأمور**؛ فلا يكلّف الله نفساً إلا وسعها.. والله يعذر المخطئ عندما لا يقصّر في المقدّمات، فهو سبحانه ـ وكلّنا ثقة به تعالى ـ أعدل وأحكم

وأنصف من كثير من البشر الذين أخبرنا هو بنفسه في القرآن عنهم بأنّهم بخلاء يستكثرون على الناس الجنّة والنعيم والسعادة والعفو والرحمة، قال سبحانه: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ (الإسراء: ١٠٠).

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

٨١٦ . تدوين التاريخ ومنطق التعتيم وستر العيوب

السؤال: حديث (اذكروا محاسن موتاكم) استغلّ، فنجد أنّه يتمّ تزوير الحقائق وإخفائها بحجّة ذكر محاسن الموتى، فما هو تعليقكم؟

● إنّ حديث: (اذكروا محاسن موتاكم) أو (اذكروا محاسن موتاكم وكفّوا عن مساويهم) أو (لا تقولوا في موتاكم إلا خيراً)، حديثٌ أخلاقيّ ممتاز، بصرف النظر عن مناقشات علماء أهل السنّة في سنده؛ بل لعلّ الظاهر أنّ مصدره الأصلي سنّي.

هذا الحديث يمكن تطبيقه ـ كما فعل بعض فقهاء المسلمين ـ على حالة ما يمكن أن يرى من جثّة الميّت ممّا لا ينبغي قوله للناس، كما يمكن تطبيقه على سيرته عموماً، وهو من عناوين الستر، حيث ورد الحث على ستر عيوب الآخرين وعدم كشفها، فضلاً عن تتبّعها، فمن تتبّع عثرات المسلمين وعوراتهم تتبّع الله عثراته وعوراته، وفضحه ولو في جوف بيته، كما هو مضمون بعض الروايات أيضاً.

إلا أنّ الفقهاء والمحدّثين أنفسهم أشاروا ـ في سياق هذا الحديث ـ إلى موضوع الميّت المبتدع، فقالوا بأنّه يجوز كشف بدعته لكي تتمّ حماية الناس منه،

وبصرف النظر عن المثال الذي ذكروه فإنّه يعطي إيحاءً بأنّ موضوع الستر على الميّت هو موضوع يتصل بالجوانب الشخصيّة التي لا ترجع إلى قضيّة عامّة تمثل حقّاً عامّاً للناس، أو تتصل بقضايا الدين التي لابدّ من حمايتها.

ومن هنا، وجدنا أنّ علماء المسلمين تتبّعوا أحوال رواة الحديث في القرون الخمسة الهجريّة الأولى، وانتقدوا الكثير منهم في وثاقتهم أو دقّتهم أو ضبطهم أو عدالتهم أو عقائدهم، بل ظلّوا يتناقلون عيوبهم حتى لو لم يقتنعوا بها، وبرّروا ذلك بأنّ الستر على العيوب يظلّ أمراً أقلّ أهميّة من تحقيق حال السنّة الشريفة التي يراد بناء الكثير من الدين على نصوصها. وهكذا تجويز الفقهاء لجرح الشهود في المحكمة وأمام القاضي، فإنّ ذلك وإن كان كشفاً لعيوبهم، لكنّه يصبح جائزاً لأجل المصلحة النوعية القائمة على سلامة العملية القضائيّة في المجتمع. وهكذا وجدنا أيضاً أنّ العلماء المسلمين وغيرهم عبر التاريخ قد مارسوا كشف نقاط ضعف بعضهم بعضاً في بحوثهم واستدلالاتهم، ولم يقل أحد منهم بأنّ بيان خطأ هذا العالم في النقطة الفلانيّة هو كشف لعيبٍ وقع فيه، بل اعتبروا أنّ تطوّر العلوم الدينية وغيرها وسلامة البحث العلمي في قضايا الدين والمجتمع، وضمان اكتشاف الحقيقة، أمورٌ تظلّ أهم بكثير من الستر على زيد أو عمرو في هذه القضيّة العلميّة وغيرها.

بل نحن نجد أنّ بعض الفقهاء ـ مثل السيد علي الخامنئي ـ عندما يُسأل عن انتقاد الشخصيّات التاريخيّة التي لها آثار علميّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة وأصبح أمرها متعلّقاً بعموم المجتمع، يرى أنّ نقد آرائهم ومواقفهم وأخلاقهم وحتى جزئيّات حياتهم يظلّ أمراً شرعيّاً ما لم يقصد منه محض الانتقاص (انظر: أحمد أبو زيد، محمّد باقر الصدر السيرة والمسيرة ١: ٤٣ (المقدّمة)، نقلاً عن الشهيد

الصدر بين أزمة التاريخ وذمّة المؤرّخين: ٢٠٣؛ نقلاً عن صحيفة المبلّغ الرسالي، العدد ٢١ ـ شعبان ـ ١٤١٥هـ)، بل حتى السيد الخميني نجده يوجّه السيد حميد الروحاني الذي أراد كتابة تاريخ الثورة الإسلاميّة في إيران ويأمره بأن يكتب كلّ الحقائق التي وقعت ولو تضرّر نتيجة ذلك الآخرون ممّن تربطك بهم علاقة، ليكون التاريخ المدوّن مفيداً للإسلام والمسلمين (حميد روحاني، نهضت إمام خميني ١: ١١ ـ ١٢)، وهذه هي مهمّة علم التاريخ ومن دونها يجب إغلاق هذا العلم تقريباً. وقد سبق لي أن تحدّثت عن هذا الموضوع وعن الشفافية في الدراسة التاريخية والتوثيق التاريخي في كتابي (مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٨٠ ـ ٣٨٧).

إنّ الكشف عن الواقع في الرصد التاريخي والمعاصر يظلّ مهمّاً جدّاً على المستوى الحضاري العام؛ كونه ينقّح صورنا الذهنية عن الشخصيّات والوقائع والمسارات، ويرفع من مستوى الوعي الاجتماعي والديني العام، ويحمينا من الصور الأسطوريّة التي تُنسج حول الرموز الدينية والسياسيّة والنضاليّة وغيرها، ويرفع من قدرة الأجيال اللاحقة على وعي التاريخ وعياً علميّاً، لاسيما في المجتمعات التي يشكّل التاريخ جزءاً كبيراً من وعيها ونمط عيشها كالمجتمعات الإسلاميّة، فالشخصيّات الكبرى لا تملك نفسها بل يملكها جمهور الناس، ومن ثم فكشف حقيقتها من دون قصد الانتقاص أو التجريح يمثل تصحيحاً لمسار وعيها وفهمها، فكم من وعي دينيٍّ وُلِدَ نتيجة صور أسطوريّة عن بعض العلماء بحيث خضع هذا الوعي لمقولات هؤلاء العلماء نتيجة التربية العامّة السورياليّة هذه، ولو أنّنا قمنا بنقد التاريخ ورموزه بطريقة علميّة وكشف عناصر الضعف والقوّة فيه، لمكّننا ذلك من تحصيل وعي أفضل وأكثر توازناً

حتى لقضايانا الدينية.

وعليه فقانون الأهم والمهم (وهو القانون العمدة الذي سمح للفقهاء بأكثر الموارد التي استثنوها من حرمة الغيبة، ويمكن مراجعة كلماتهم في هذا الإطار؛ إذ كثير من هذه الموارد لم يقم عليه نصّ معتبر بخصوصه).. إنّ قانون الأهم والمهم والوعي الشمولي للموضوع يفرضان علينا الشفافية العالية في التوثيق التاريخي كي نقدّم واقعنا وتاريخنا لأنفسنا وللأجيال اللاحقة بشكل واضح، شرط أن لا نعيش عقدة كشف النقائص وتصفية الحسابات وإثارة الضجيج واعتماد التسقيط، ولا وهم تكريس الإيجابيّات وتلميع الصور فقط.

ومن أراد التأكّد من سلامة استنتاجاتنا هذه فليراجع كتب الرجال والتراجم والسير والتاريخ وقصص العلماء وغير ذلك ممّا دوّنه العلماء أنفسهم مستقلاً أو من خلال كتبهم المتفرّقة.

بل إنّ بعض الحالات تنطبق عليها موارد جواز الغيبة التي نصّوا عليها، مثل تجاهر هذه الشخصيّة بالمنكر أو الخطأ الأمر الذي يسمح بكشف ما تجاهر به، ومن ثم يمكّن الأجيال القادمة من وعي الوقائع بدقّة أكبر، كما أنّ كشف حقيقة بعض الأشخاص ضرورة لحماية المجتمع والتاريخ من أضرارهم، يضاف إلى ذلك أنّ بعض الأشخاص من الممكن أن يكونوا قد تعرّضوا للظلم من هذه الشخصيّات هنا وهناك، فمن حقّهم تدوين ما ظُلموا فيه حيث يجوز للمظلوم غيبة الظالم، بل لعلّ قانون جواز الغيبة لأجل نصح الأخ المؤمن يمكن تطبيقه هنا؛ لأنّ كشف الوقائع بشفافية عالية نوعٌ من نصح المؤمنين ـ ولو الأجيال اللاحقة ـ أن لا يغترّوا بهذه الشخصيّة أو هذا الفريق من الناس، وينساقوا خلفهم بما يلحق بهم مفاسد على المستوى الثقافي والتوعوي والديني العام. بل

بعض الحالات لا يتصل بالغيبة أساساً، وإنّما يتصل بكسر صور وهميّة عن شخصيّة معيّنة أو فريق معيّن، فيوحى إليك أنّ هذه الشخصيّة مثلاً خارقة الذكاء وتُقدَّم معطيات في هذا الشأن، وتقوم أنت بكشف زيف هذه المعطيات، فهنا أنت لم تعب هذه الشخصيّة أصلاً، بل قمت بإبطال الدعوى المزعومة في كونها تمتاز عن غيرها.

ومن هذا النوع كشف نقل العلماء والمفكّرين عن بعضهم كثيراً، فعندما تقوم بهذا النقل لهذه الصورة التاريخيّة فأنت لا تريد أن تدين أحداً؛ لأنّ هذا السلوك لم يكن مُداناً في ذلك العصر، بل كان عادياً جدّاً، وإنّما تقصد وضع صورة هذه الشخصيّات التاريخيّة في موقعها الطبيعي بدل المبالغة الأسطوريّة في الحديث عنها، ولهذا الأمر أمثلة كثيرة أخرى أيضاً.

إنّ مجموعة هذه العناصر عندما يتمّ وعيها بشكل فردي ومجتمعي معاً يمكنها أن تساعد على تبرير الرصد أو التوثيق التاريخي الهادفَين إلى نقل الحقيقة، شرط أن تكون القصود سليمةً لا يراد منها الانتقاص أو محض التجريح، بل يراد منها تحقيق غاية رساليّة نبيلة مثل تصحيح الوعي التاريخي والمستقبلي معاً، وشرط أيضاً أن تكون القضيّة المنقولة ذات صلة بهذا التصحيح، فلو لم تكن ذات صلة وكان فيها انتقاص أو اغتياب لمن لا تجوز غيبته لم يلزم نقلها، بل قد يحرم، فليس النقل هنا لشهوة النقل فقط، بل لصنع وعي تاريخي وزمني اجتماعي عام أفضل وأنضج ويحظى بأولويّة عليا في بناء المجتمعات عامّة.

وفي هذا السياق أيضاً يأتي العمل الإعلامي والصحافي، حيث ينبغي أن يخضع لهذه المعايير ويتحمّل مسؤوليّته في نقل الحقيقة العامّة؛ لأنّ المجتمع من حقّه معرفة هذه الحقيقة. بل عندما تتوقّف مواجهة المنكر ـ مثل الفساد الإداري

والمالي والسرقات ونهب خزينة الدولة وتزوير الوثائق والمستندات وتضليل الرأي العام وارتكاب مخالفات قانونيّة بطريقة متحايلة على القانون دون أن تكون شرعيّةً، وكذلك التلاعب بأموال الخمس والزكاة والحقوق الشرعيّة وموارد الأوقاف والصدقات وغير ذلك ـ عندما يتوقّف ذلك كلّه على كشف الجناة والمفسدين لجعل الرأي العام ضاغطاً عليهم، ممّا يلغي حركتهم الفاسدة أو يُضعفها ويحاصرها ولو جزئيّاً ويحمي الأموال العامّة والمصالح النوعية للمجتمع، فإنّ ذلك يكون شرعيّاً عند كثير من فقهاء المسلمين.

وبهذا كلّه يتبيّن أن ما يحاوله بعض الناس من كشف عيوب الآخرين دوماً، بل وممارسة البهتان في حقّهم أحياناً، ولكن عندما تصل الأمور إلى فئته أو جماعته أو صنفه أو طبقته الاجتماعيّة يقوم بتحريم هذا الفعل تحريماً دينيّاً أو غير ديني! أمرٌ لا يبدو لي واضحاً، تماماً كتلك الدعوة المعروفة إلى يومنا هذا والتي تجيز كشف كلّ حقائق التاريخ سوى ما جرى بين الصحابة، إذ يجب الإمساك عنه وعدم الحديث حتى لو كان حديثاً مؤدّباً وأخلاقيّاً وغير عدواني على أحد!.. والحجج التي تقال عادةً تبدو تبريريّة تعتمد منطق الهواجس أكثر من منطق التوازن العلمي، مع أنّ الكثير من السلف والعلماء السابقين لم يقفوا هذا الموقف بحسب تجربتهم التي تركوها لنا، بل كانوا يذكرون وقائع التاريخ التي تتصل بالصحابة وغيرهم، وتتصل أيضاً بهذه الفئة أو تلك من علماء دين وغيرهم.

والملفت أيضاً أنّ بعض الشيعة ينكر أشدّ الإنكار مبدأ سدّ باب الحديث في اختلاف الصحابة ويدافع عن حريّة وعقلانيّة البحث التاريخي ـ والحقّ معه ـ بينما عندما يأتي الدور إلى أصحاب الأئمّة أو إلى علماء الدين يعيد نفس الفكرة التي قالها أنصار سدّ باب الحديث حول خلافات الصحابة! بل الغريب أنّه يهزأ

بنظريّة عدالة الصحابة لكنّه يعيد إنتاجها في حقّ علمائه إنتاجاً سلوكيّاً ولو لم يتمّ التنظير له فكريّاً واجتهاديّاً. وللتفصيل مجال آخر.

٨١٧ ـ هل المراسلة المنشورة بين السيد الصدر وصدام حسين صحيحة؟

السؤال: هل صحيحة رسالة صدام حسين إلى السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وردّ السيد الشهيد عليه، والموجودة في المواقع الالكترونية والنت؟

●لست مطّلعاً على الموضوع بما يكفي للجواب، لكن إذا لم تخنّي الذاكرة ولم أكن مشتبهاً فإنّ الباحث المتتبّع في هذا المجال الأخ العزيز الشيخ أحمد أبو زيد حفظه الله سبق أن سمعت منه ما ينفي تماماً صحّة هذه الرسالة، والله العالم. ومن المناسب توجيه السؤال إليه للتأكّد أو إلى من يُعرف بالاطّلاع أكثر منّي على مثل هذه الأمور.

٨١٨ ـ كيفيّة إثبات انتساب مرقدٍ ما لنبيّ أو إمام أو وليّ

السؤال: كيف نُثبت مصداقيّة كثير من المراقد المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام؟

●عمليّة الإثبات يفترض أن تنطلق من معطيات علميّة وموضوعيّة، تفيد اليقين العادي، وليس بالضرورة اليقين الفلسفي أو الرياضي، تماماً كما هي الطرق العلميّة في إثبات الآثار والمعالم التاريخيّة، مثل:

أ ـ وجود لوحة (شاهد، أو نحو ذلك) قديمة جداً على القبر ترجع لزمن الشخص المتوفّى، أو قريب منه، تؤكّد هويّة صاحب القبر، دون أن يكون هناك معطيات تسمح بافتراض حصول تزوير أو تلاعب. ومن هذا النوع مراجعة

تاريخ الأبنية والعمارات وأحجارها وما كتب على جدرانها وتاريخ هذه الكتابة، وغير ذلك.

ومن هذا النوع أيضاً تقديم علوم الطب والتشريح والبيولوجيا والفحوص الجينيّة وغيرها معلومات مؤكّدة تتصل بصاحب القبر أو نحو ذلك.

ب ـ وجود دوافع عظيمة للاهتمام بالقبر وصاحبه منذ لحظة وفاته، مع عدم توفّر ما يسمح بافتراض حصول تزوير أو اختلاق، وعدم وجود أيّ شاهد أو مبرّر معارض في هذا السياق، مثل قبر النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، حيث تتوفّر الدواعي الدينية والاجتماعيّة الكبيرة للاهتمام بالقبر وزيارته منذ عصره صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

ج ـ وجود اشتهار تاريخي واسع يرجع إلى زمن قريب جداً من عصر صاحب القبر، مع عدم وجود معطيات تشكّك في منشأ هذا الاشتهار، فإنّ تاريخ الشعوب والعادات والمناطق يُعرف أيضاً بالاشتهار العظيم الممتدّ زمنياً، دون وجود ما يعاكسه أو يسمح بفرضيّة بحثية أخرى فيه، ولا تكفي الشهرة بين المتأخّرين جداً عن عصر صاحب القبر ما لم يتم تأمين الدعم لها من خلال معطيات أخرى.

د ـ جمع الوثائق والمعطيات والمعلومات المبعثرة في التراث، والشهادات، ونصوص المؤرّخين والعلماء والجغرافيين والرحّالة المسلمين وغيرهم، والتي باجتماعها تزداد فرص التأكّد من هويّة صاحب القبر، ومن ذلك وجود روايات عن النبيّ وأهل بيته في التحديد الدقيق للقبر ومكانه وهويّة صاحبه وتكون هذه الروايات معتبرة وذات قيمة علميّة، لاسيما لو كانت تخصّ من هو من الأسرة النبويّة، فإنّ أقارب الشخص القريبين زمناً منه تفيد شهاداتهم ـ ولو كانوا غير

معصومين، فضلاً عمّا إذا كانوا من أهل العصمة ـ في مثل هذه الموضوعات شرط ثبوت هذه الشهادات تاريخيّاً.

هـ ـ ثبوت تلقّي الأجيال فعلاً منذ قديم الأيّام جيلاً بعد جيل هويّة صاحب القبر، دون أن نعثر على مبرّرات موضوعيّة لنشوء هذا التلقّي الشعبي الممتدّ زمنيّاً بشكل طويل غير صحّة النسبة، وأمّا التداول الشعبي المتأخّر عن زمن صاحب القبر فهو لوحده غير كافٍ. فمن يريد أن يتعامل مع هذه الموضوعات بطريقة علميّة عليه أن لا يبني ـ فقط ـ على التراكم الشعبي العاطفي في هذا المجال.

فمثل هذه المعطيات إذا اجتمعت كلّها أو بعضها يمكن أن تفيد العلم بالنسبة.

وأمّا سكوت العلماء عن مرقد معيّن أو موضع منسوب لنبي أو وليّ أو.. مرّ به أو عليه، فإنّه ليس بحجّة دائماً؛ لأنّ العلماء غالباً ما لا يتوقّفون عند هذه الاشياء بحيث لو سكتوا لكشف سكوتهم عن ثبوت النسبة واقعاً عندهم، وكثيراً ما يسكتون لأنّهم يرون أنّه لا داعي هنا للتشكيك، أو قد يكون التشكيك مضرّاً من وجهة نظرهم، أو لا حاجة لصرف الناس عن التعبّد في تلك المواضع واستذكار الله وأوليائه فيها، ولهذا لو سألتهم عنها علميّاً فقد لا يكون أغلب ما ينسب اليوم ثابتاً عند كثيرين منهم، بل النادر جداً من العلماء الذين يبحثون في هذه القضايا أساساً.

وأمّا الكرامات عند المراقد والأماكن التي من هذا النوع، فليست دليلاً كافياً عادةً؛ لأنّ الكرامة قد تحصل مع الاشتباه في تحديد موضع القبر؛ فإنّ شفاء مريض عند القبر ليس مربوطاً بوجود جثّة صاحب القبر فيه، بل القضية تتصل

بالروح والإيمان أكثر مما تتصل بالعنصر المادي، أو لا أقلّ من احتمال ذلك، فمن البعيد أن يتوقّف ترتيب الكرامة على كون القبر هو بالفعل قبر هذا النبي أو الوليّ، فالمهم في الكرامة هو النيّة والجانب الروحي، وليس العنصر المادي بالضرورة.

وكذلك الحال في المنامات، فإذا رأى شخص مناماً يثبت فيه أنّ صاحب القبر الفلاني هو النبي الفلاني فهذا لا يصحّ الاحتجاج به، ولا دليل على حجيّته لا علميّاً ولا دينياً وتعبّديّاً، ما لم يرفق بشواهد قاطعة، ومن ذلك نجد ـ كما قلنا في مناسبة أخرى ـ أنّ العلماء لا يحتجّون برؤية الأنبياء والأئمّة في المنامات إذا أصدروا لهم فتاوى وأحكاماً شرعيّة، ويعتبرون المنامات لا ترقى إلى مستوى أن تكون وسيلةً علميّة أو شرعيّة إثباتية، ولهذا لا يعتمدونها أيضاً في العلوم العقائديّة ولا في القضاء وفضّ النزاعات والشهادات وغير ذلك.

وكذلك الحال في الكشف والشهود الذي يذكره بعض العرفاء والمتصوّفة، فإنّه لو كان صادقاً في نفسه، ولم يكن وهماً من صاحبه هنا وهناك، فإنّه يكون حجّةً لصاحب الكشف فقط، وليس بحجّة لغيره، كما هو واضح.

كما أنّ مجرّد وجود ضريح وقفص وقبّة في هذا المكان لا يعني بالضرورة صحّة النسبة من باب حسن الظنّ بالمسلمين وتصحيح عملهم؛ فهذا لا علاقة له بموضوعنا؛ لأنّنا نبحث في إثبات تاريخي واقعي، وليس في إساءة الظنّ بهذا المسلم أو ذاك، فقد يكون التبس عليه الأمر، وقد يكون معتقداً حجيّة المنامات في هذا الموضوع، فيبني المقام على أساسه، ثم يسير عامّة الناس عليه برجاء المطلوبية أو بطريقة عفويّة كما هم في الغالب، فما لم نحصل على معلومات مؤكّدة في هذا السياق لا يمكن من الناحية العلميّة إثبات النسبة.

وهذه الموارد التي قلنا بأنها ليست معتبرة في هذا الإثبات، ليست افتراضات، بل هناك نصوص ووقائع وشواهد تاريخيّة تؤكّد أنّها بالفعل قد اعتُمدت هنا وهناك لإثبات هذا المقام أو ذاك.

ودائماً أجدني أقيّد الطرق الخمسة المتقدّمة بعدم وجود معطيات معاكسة لها، فإنّ هذا الأمر ضروريٌّ للغاية، ومن نوع المعطيات المعاكسة اشتهار انتساب قبر لنبي أو وليّ في بلدة أو قرية أو مدينة مع وجدان نفس القبر منسوباً إلى نفس النبي في مدن أو مناطق أخرى، بحيث يجزم أهل البلدان المختلفة بانتساب القبر إلى ذلك الولي الذي عندهم، فنجد قبر النبي يونس عليه السلام مثلاً في عدّة بلدان، ما لم يفسّر ذلك بأنّه إشارات لتواجده هناك أو مروره فقط، وهكذا.

كما يجب على الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار احتمال قِدَم القبر جداً، لكنّ نسبته إلى شخص بعينه تحتاج إلى دليل، فقد يكون القبر راجعاً إلى ألفي عام أو أكثر لكنّ هذا لا يعني أنّه قبر هذا النبي أو ذاك. ومن ذلك أيضاً أن تقدّم الوثائق التاريخية شاهداً على وفاة شخص في بلد، فيما نجد أنّ قبره في بلد آخر، فما لم يقدّم تفسير لهذا الأمر مرفق بمعطيات معينة فإنّ الشواهد التاريخية سوف تعارض المعطيات المثبتة لهويّة صاحب هذا القبر.

ومن هنا، يرى الكثير من الناقدين والمحقّقين في هذا المجال مثل السيد محسن الأمين العاملي وغيره، أنّ آلافاً ـ وربما عشرات الآلاف ـ من القبور أو الأماكن المنسوبة بوجهٍ من الوجوه لأنبياء أو أئمّة أو صحابة أو أولياء أو شخصيّات معينة.. لا يوجد أيّ دليل علمي يفيد الظنّ الغالب على صحّة الانتساب فيها، وأنّ ما هو ثابت لا يتعدّى ـ ممّا هو مدّعى على امتداد العالم عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً ـ نسبة الواحد في المائة، وإنّما هي تقاليد وموروثات شعبيّة

لا تقوم على معطيات علميّة.

ويجب أيضاً أن لا يغيب عن ناظرنا أنّ موضوع نسبة قبور أو أماكن إلى رموز دينية أو تاريخيّة قد تقف خلفها أيضاً مصالح مالية أو تجاريّة أو سياحيّة أو حتى اجتماعيّة وقبليّة ومناطقيّة، بل وسياسيّة أيضاً، فكثيراً ما وُجد قبر لشخص صالح فنسب لنبيّ من الأنبياء ليكون في ذلك شأنٌ لأهل تلك القرية أو المحلّة، وهذا أمر ينبغي أن لا نغفل عنه في سياق الدراسة العلميّة لهذه الأمور.

وأشير أخيراً إلى أنّه قد بلغني أنّ موسوعةً تعدّ للمراقد والمقامات والأماكن الدينيّة في العراق، وقد تناقشتُ مع بعض الإخوة المعنيّين بها في ضرورة أن يكون ذلك مرفقاً بتقويم كلّ موضع منسوب لشخص أو نبي أو إمام أو وليّ أو عالم أو حدث من الأحداث، إلا أنّ بعض المشرفين على هذا العمل الكريم اعتبر ـ كما نُقل لي ـ أنّ ذلك غير ممكن الآن، وأنّ المرحلة هي مرحلة الكشف عن ذلك، وإعداد تقرير علميّ موسّع فيما هو موجود بالفعل.. وقد سمعنا عن مشروع شبيه بذلك في لبنان أيضاً والله العالم.. نأمل للجميع التوفيق في العراق وخارج العراق، مع أمل آخر في أن يقوم المختصّون بمثل هذه الدراسات بالإعداد لدراسات أو موسوعة لاحقة موسّعة ودقيقة تكشف حقيقة عشرات الآلاف من مثل هذه الأماكن الدينية في بلاد المسلمين قاطبة، ليكون في ذلك المزيد من الوعي والمعرفة إن شاء الله، إن لم يكن لنا فللأجيال القادمة. وهناك بعض الأعمال في هذا الصدد نشرت أيضاً.

٨١٩ . بعض أهمّ كتب التراجم عند الشيعة الإماميّة

السؤال: ما هي أشهر كتب التراجم التي كتبها علماء الإماميّة؟

● كتب التراجم عند الإماميّة كثيرة، لكن من الكتب المهمّة، الكتب التالية:

١ ـ أعيان الشيعة، للسيد محسن الأمين العاملي. ٢ ـ طبقات أعلام الشيعة (وكتب أخرى)، للشيخ آغا بزرك الطهراني. ٣ ـ مستدركات أعيان الشيعة، للسيد حسن الأمين. ٤ ـ كتاب الفهرست، للشيخ النجاشي. ٥ ـ أمل الآمل في علماء جبل عامل، للشيخ الحرّ العاملي. ٦ ـ أنوار البدرين في تراجم علماء الأحساء والقطيف والبحرين، للشيخ علي البلادي البحراني. ٧ ـ رسالة أبي غالب الزراري. ٨ ـ كتاب الفهرست، للشيخ أبي جعفر الطوسي. ٩ ـ كتاب الفهرست، للشيخ منتجب الدين الرازي. ١٠ ـ معالم العلماء، للشيخ ابن شهرآشوب المازندراني. ١١ ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، للشيخ محمّد باقر الموسوي الخوانساري. ١٢ ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء لعبد الله أفندي. وغيرها من الكتب. وإن كانت الكتب الثلاثة الأولى من الكتب الأوسع في هذا المجال، مع الأخذ بعين الاعتبار ما كتب من تعليقات نقديّة أو تصحيحيّة على بعض المعلومات الواردة فيها، مثل ما كتبه السيد عبد الله شرف الدين العاملي من كتاب (مع موسوعات رجال الشيعة)، في ثلاثة مجلّدات كبيرة، حقّقتها مؤسّسة تراث الشيعة، في إيران، وأصدرت طبعتها الأولى عام ١٤٣٤هـ.

٨٢٠ ـ عدم استجابة أقارب الرسول ـ كأبي طالب ـ له في لقاء الدعوة العلنيّة!

السؤال: كيف تفسّرون عدم استجابة أقارب الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ وفيهم أبو طالب ـ عندما دعاهم امتثالاً لأمر الله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ

عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾؟

● إذا صحّ وقوع هذا تاريخيّاً، فإنّه أمرٌ متوقّع، حيث لم يكونوا قد آمنوا به بعدُ، أو ربما آمن بعضهم به ولكنّه لم يصل إلى مرحلة الشجاعة بإعلان إسلامه، أو إلى مرحلة الإقرار بقضيّة الولاية لعليّ عليه السلام المتضمّنة في حديث الدار.

وعدم إسلام أقرباء النبيّ ليس نقطة ضعف في نبوّة النبي، كما يوحي به بعض النقّاد اليوم، بمن فيهم بعض المستشرقين والناقدين المسيحيين المعاصرين؛ لأنّ سيرة كثير من الأنبياء والرسل والصالحين والمصلحين الاجتماعيّين والمفكّرين النهضويين كانت قائمةً على أنّهم كانوا يحارَبون من أقرب الناس إليهم، وهذا التاريخ ببابنا فلنقرأه.

وأمّا وجود أبي طالب، فإذا قلنا بأنّ إسلامه لم يثبت، كان الأمر واضحاً، وإذا قلنا بثبوت إسلامه من خلال المعطيات التاريخيّة في أنّه أسلم، فهذه المعطيات قد يقول المنتصرون لها هنا بأنّها لا تثبت أنّه أسلم منذ بدايات إعلان الدعوة، بل أسلم بعد ذلك، فلا يضرّ موقفه في تلك الحادثة بأصل إسلامه الثابت تاريخيّاً وأنّه مات مسلماً، وأمّا إذا قلنا بأنّ آباء الأنبياء والأئمّة لم يكونوا كافرين يوماً بمطلق أنواع الكفر الشامل للكفر بالرسالة النبويّة، فهنا لابد من تفسير سكوت أبي طالب على أنّه تقيّة أو بتوجيه نبوي أو غير ذلك، ويترجّح هنا حُسنُ تقديم معطيات موثقة تقوّي هذا الاحتمال.

٨٢١ . تعليق لغوي على نقد متني لنصوص نطح السيدة زينب رأسها

السؤال: جاء في بعض الروايات أنّ السيدة زينب عليها السلام نطحت رأسها بعمود مقدّم محمل الناقة، وفي بعضها أنّ الإمام زين العابدين نطح رأسه

بالجدار، مع العلم أنّ كلمة (نطح) في اللغه كلمة تُستخدم للحيوان ـ أستغفر الله ـ فكيف صارت تستعمل في حقّ أقدس أهل الأرض آل محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم؟!

● سبق أن تحدّثنا في دروس التفسير القرآني عن ما اعتبرناه قاعدةً في الفهم اللغوي والتفسيري، وهي قاعدة أن لا يغترّ الإنسان بما ينسبق إلى ذهنه من الكلمات، لاسيما لو كان هو إنساناً عربيّاً، بل عليه دوماً أن يرجع إلى المصادر اللغوية والاستخدامات العربية القديمة للكلمة.

ومن تطبيقات هذه القاعدة كلمة (نطح)، فهي قد تنصرف عندنا اليوم عربيّاً إلى الحيوانات والكبش والماعز والثور ونحو ذلك، وهي في جذرها اللغوي تستعمل بهذا المعنى أيضاً، لكنّها لا تقف في لغة العرب عند هذا الحدّ، بل يستخدمها العرب في مطلق المواجهة الشديدة المباشرة (وجهاً لوجه)، يقول الفراهيدي: (النَّطْح للكباش ونحوها، وتَنَاطَحَت الأمواج والسيول والرجال في الحروب. والنَّطِيح: ما يأتيك من أمامك من الظباء والطير وما يزجر..) (العين ٣: ١٧٢؛ وانظر أيضاً: المحيط في اللغة ٣: ٢٦). ومنه قيل: نواطح الدهر أي شدائده التي يواجهها الإنسان، ويقولون: أصابه ناطحٌ أي أمر شديد (انظر: الصحاح ١: ٤١٢؛ ومعجم مقاييس اللغة ٥: ٤٤٢؛ ومفردات القرآن: ٨١١).

وهذا يعني أنّ هذه الكلمة قد بدأت عند العرب في منطلقها مع تناطح الكباش ونحوها، ولكنّ العرب على طريقتهم ـ وهي طريقة أهل اللغة عموماً ـ يقومون بتوسعة المفهوم ليطبّقوه على مطلق المواجهة الشديدة المباشرة بين شيئين، دون أن يحمل التطبيق الجديد كنايةً سلبيّة في تشبيهه بالحيوان، ولهذا نحن نقول اليوم للأبنية الشاهقة الارتفاع: (ناطحات السحاب)، دون أن يأتي إلى

ذهننا مفهوم الكبش والماعز والثور؛ لأنّنا أخذنا من النطح جذره المعنائي، وليس دلالته التطبيقيّة على الحيوان.

ومثل هذا كثير للغاية في لغة العرب؛ فالعرب قد أخذوا أكثر مفرداتهم من طبيعة حياتهم المحيطة بهم، ولهذا تجد أنّ الكثير من الكلمات أساسها عندهم زراعي نباتيّ حيواني، ثم من ذلك اشتقّت لتأخذ لها معنى أوسع في الحياة، مثلاً كلمة فسق، استعملت بمعنى خروج نواة التمرة منها، لكنّ العرب وسّعتها لمطلق الخروج عن الحالة السويّة الأصليّة وهكذا.

من هنا، فكلمة النطح في هذه الروايات التاريخية لا تستبطن بالضرورة مدلولاً سلبيّاً حتى ننفي هذه النصوص التاريخية من خلالها، وإنّما ننفيها بوسائل نقديّة أخرى، وقد سبق أن أجبنا عن رواية نطح الإمام زين العابدين رأسه بالجدار وقلنا بأنّها غير ثابتة، فليراجع (انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٥: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، السؤال رقم: ٧٤١).

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة

٨٢٢ . إخبار الزوجة زوجها وبالعكس عن تاريخ حياتهما قبل الزواج

◄ السؤال: إنّني بحاجة ماسّة لمساعدتكم وأخذ بعض النصائح من حضرتك، فأنا فتاة متزوّجة منذ ثلاث سنين، وسعيدة ومرتاحة ولله الحمد، لكن في بعض الأحيان تطرأ على بالي ذكريات سيّئة منذ أيّام المراهقة، فقد كنت أتخاطب مع عدد من الشباب إلى فترةٍ ما، وتمادت تلك العلاقات إلى أن أصبحنا نتحدّث في أمور محرّمة، ولم أترك هذا الشيء إلا بعد اكتشاف الأهل لي. فقد كنت أستهين بالأمر، كنت صغيرة مراهقة، وربما الصحبة السيّئة أثرت في ذلك، وتوفّر الحاسوب الآلي في المنزل بدون رقابة شجّعني، علماً بأنّني قد صحوت وانتبهت لما كنت أفعله، وتبت إلى الله وتركت كلّ شيء وراء ظهري، وبدأت حياة جديدة، بشخصيّة جديدة وأهداف جديدة. مشكلتي هي أنّني في بعض الأوقات أشعر وكأنّي قد خدعت زوجي، وأريد أن أُخبره بكلّ شيء لكي أكون صريحةً معه، لكن ربما إخباره عن ماضيَّ سيؤثر على علاقتنا معاً وربما يصل الأمر إلى الطلاق.. أشعر وكأنّ تلك الذكريات السيّئة من الماضي تحرمني من التمتّع والعيش براحة، فقد تأتي إليّ في أيّ لحظة أشعر فيها بسعادة، فما هو الحلّ لمشكلتي؟

● بعد أن تاب الإنسان ودخل في مرحلة جديدة تجاوز فيها أخطاء الماضي،

ليس هناك من ضرورة للتفكير مجدّداً في هذا الأمر، ولا للقلق، ولا لجلد الذات بشكل متواصل. وأمّا إخبار الزوج فهو أمر تابع لشخصيّته ومدى تقبّله ولطبيعة المجتمع المحيط أيضاً، وكثيراً ما يتسبّب هذا الأمر في مجتمعاتنا الشرقيّة بمشاكل، وليست هناك حاجة للحديث في موضوع تمّ تخطّيه إذا كان الحديث فيه قد يفتح على مشاكل، ولا يجب على الزوجة ـ لا شرعاً ولا قانوناً ـ أن تخبر الزوج بكلّ تاريخها قبل الزواج إذا لم تكن هناك حاجة، فضلاً عمّا لو كانت هناك مضرّة من وراء هذا الإخبار، نعم، الأخبار التي يكون في معرفتها المزيد من تقوية العلاقة بين الطرفين من الجميل التعارف فيها وترسيخ وحدة الحال بينهما على مستواها.

لكن لا ينبغي للأزواج ـ ومطلق الشريك ـ الإصرار على معرفة كلّ التفاصيل والدخول في مساحات حرجة مع الطرف الآخر، فكلّ شخص يُقدم على الزواج يفترض أن يكون عاقلاً ومحتملاً لبعض الأخطاء التي قد تكون حصلت من قَبْل مع الطرف الآخر (ولكلّ شيء استثناء يتبع نوعيّة الأخطاء)، ولا يعدّ هذا الأمر خيانةً للزوج أو الزوجة، وبعض أعرافنا لا حاجة لمراعاتها أساساً ما لم تنطلق من وعي عقلي أو من شريعة ثابتة، لهذا لا أنصح هنا بالإخبار ولا بالتفكير بالذنب نتيجة عدم الإخبار أصلاً. بل أنصح بنسيان هذا الأمر تماماً، والانشغال بما هو أهم وأجدى. وأخشى أن يكون تذكّر هذا الأمر راجعاً في اللاوعي إلى بقاء ترسّبات تلك السلوكيّات في النفس، فبعض الناس يستذكرون الذنب فيشعرون بأنّهم يلومون أنفسهم على الماضي، وهم في الحقيقة يعبّرون في لا وعيهم عن الخوف من كونهم ما يزالون ميّالين لذلك الذنب مجدّداً، فليُنتبه لهذا الأمر جيّداً.

٨٢٣ . الجمع بين الجوّ الروحي، والاشتغال بقضايا العصر وحواراته

السؤال: في ظلّ الصراعات وكثرة الشبهات والإشكالات، كيف يعيش

الإنسان حالة التوازن في انشغالاته ومطالعاته بين الكتب والدروس التي تعالج لديه حالة القرب من الله، فيحافظ على نقاء الجوّ الروحاني في علاقته بربّه ونفسه والناس من حوله، وبين الكتب والمحاضرات أو الحوارات التي تحلّ الإشكالات العصريّة (مذهبيّة أم حداثية أم علمانيّة..)؟ فالانشغال بأحدهما دون الآخر نقصٌ كما يبدو لي.. وسعياً للكمال وإخلاصاً للإسلام الأصيل أرجو نصيحتكم أيّها المعلّم المخلص.

●هذه القضيّة لا تخصّ عصرنا الحاضر، بل كانت وما تزال مستمرّةً على الدوام، وكثيراً ما عجز مخلصون روحيّون عن حلّها فاختاروا العزلة، أو عجز عاملون فاعلون عن تفتيتها فغرقوا في قضايا زمانهم مبتعدين عن روحانيّة الدين..

وليس بالإمكان الحديث المفصّل هنا، لاسيما وطبائع الناس تختلف في هذه الأمور وحلولها، لكنّني أظنّ بأنّ الدين وضع نظاماً جيّداً في هذا الصدد، وهو نظام الأوراد والأذكار والبرامج العباديّة ذات الطابع الذي يختلي فيه الإنسان بنفسه وربّه؛ فصلاة الليل وإحياؤه، وكذلك قراءة القرآن الكريم، وقراءة الأدعية النيّرة الرائعة، يمكن أن تنفع كثيراً هنا، لاسيما لو كانت متواصلة البرنامج وبعيدةً عن الناس، فقد يحتاج بعض الناس إلى الخلوة في إحياء بعض المراسم الروحيّة للاستزادة العليا منها، وقد يفتقدون الحالة الروحانية المطلوبة لو قاموا بممارسة هذه المراسم ضمن حالة جماعيّة، رغم أنّ الحالة الجماعيّة مطلوبة في كثير من الأحيان، فلو جرّبتم قيام الليل وقراءة القرآن والتوجّه بالدعاء إلى الله يوميّاً وبشكل منفرد منعزل عن الناس، وكذلك لو ركّزتم على برنامج متواصل في سماع القرآن والأذكار والوجدانيات بأصوات رقيقة عذبة،

ومع هذا اعتدتم على الاستماع إلى ألوان الموسيقى السامية وأنتم في خلوة، إضافة إلى ممارسة ما من شأنه تفريغ الطاقة السلبيّة المزعجة، كممارسة الرياضة البدنيّة، والاستحمام بماءٍ بارد، والاعتياد على أخذ الأنفاس العميقة وإخراج الهواء بهدوء وغير ذلك من الأمور البسيطة التي يشرحها الأطباء والخبراء النفسيّون، ويرون لها تأثيراً كبيراً في كثير من الناس على الأقلّ.. إذا اعتدتم هذا كلّه فأعتقد بأنّه سوف يساعد بعض الشيء في حلّ نسبة معيّنة من هذه القضيّة.

إنّ مثل هذه الأمور يمكن أن يؤثر في خلق فضاء ذاتي منعزل عن ضجيج المجتمع، يقوم على:

١ ـ اعتماد برنامج متواصل للخلوة الروحيّة.

٢ ـ اعتماد الوسائل التي يشرحها الأطباء والخبراء النفسيّون في تفريغ الطاقات السلبيّة.

٣ ـ التدرّب على التعامل مع الضجيج بشيءٍ من الهدوء، وهذا يحتاج لمدّة حتى ينجح فيه الإنسان.

٤ ـ الاعتياد على تبسيط بعض المشاكل، أو بتعبير أدقّ: على عدم تضخيمها، فإنّ الشخصيّة التي تقوم دوماً بتضخيم الأمور قد تكون أوّل المتضرّرين من هذا التضخيم نفسه.

هذا الموضوع ليس موضوعاً معرفيّاً فقط، بل هو عملٌ على برامج ميدانيّة تعتمد عنصر الاستمرار ولو بمقدار قليل، وترجّحه على عنصر الانقطاع ولو مع الكثير، وهو على خلاف طبائع كثير منّا نحن العرب، بمعنى أن تمشي بهدوء مشياً متواصلاً، خير لك من أن تمشي مسرعاً مشياً متقطّعاً، فالتدرّج في مثل هذه البرامج بشكل هادئ ضروريٌّ، لاسيما في مرحلة الانطلاق، وكأنّك تريد

التدرّب البدني على شيء حيث لا يصحّ أن تبدأ بشكلٍ عنيف فوراً، إذ يؤدي ذلك إلى ضرر على الجسم أو العضلات، بل لابدّ من التدرّب لتحمية الجسم كما يقال. فالشيء الأهم هنا هو المواصلة ولو البطيئة، وأظنّ بأنّ ذلك سوف يترك أثراً إن شاء الله. وبالنسبة للإخوة الذين يحبّون أو يفضلون مشرفاً تربويّاً أو روحياً أو أستاذاً روحياً فإنّ بإمكانهم التواصل معه ليشعروا أكثر بجدّية هذا البرنامج.

وهناك شيء آخر مهم في هذا الصدد، قد يسمّيه بعضهم بروحانيّة العقل، وهو أن تفكّر بطريقة روحانيّة وليس بطريقة شرسة، روحانيّة العقل قد تعني أنّه يفكّر كشخص صادق أو نقيّ، وهذا غير أن يفكّر كشخص متحايل أو كاذب أو حاقد أو مُغرِض، وسبب ذلك ما تحدّثتُ عنه في كتابي المتواضع (مسألة المنهج في الفكر الديني) من أنّ التربية الروحية تترك أثراً على سلامة العمليّة الفكريّة في كثير من الأحيان، فعندما نقوم بتهذيب النفس فنحن نساعد أنفسنا على اكتشاف الحقيقة، ليس بمعنى الكشف الشهودي بالضرورة، بل يمكن أن يكون بمعنى أبسط من ذلك، وهو أنّ تهذيب النفس من الغضب والحسد والحقد والضغينة والكره والعدوانيّة والغيبة والسلبيّة وسوء الظنّ وغير ذلك.. يساعد على أن تفكّر براحة نفسيّة، وتعيش بسلام داخلي، وأن تفكّر أيضاً برساليّة عالية، وهذا ما قد يُبطل مفعول بعض العوائق أمام سلامة التفكير.

لاحظوا معي شخصاً مثل السيد محمّد باقر الصدر، فبقدر ما هو عقلاني متمحّض بالعقل النظري الصارم (والعقل الصارم هو الذي لو تمثّل وتشخّص لبدا على صورة إنسانٍ عبوس لا يبتسم)، هو أيضاً عاطفيّ وإنسان عادي جداً في عواطفه وغير معقّد رحمه الله، ولهذا تجد فيه إنساناً يجمع بين العاطفة والعقل،

فلا عاطفته تضرّ بعقله، ولا عقله يذهب بعاطفته ودفء قلبه، وهذه مرحلة مهمّة أن يصل إليها الإنسان، فمبدأ المبادئ هنا هو تهذيب النفس وتطهير الروح والتحلّي بالأخلاق الجميلة، وعلى رأسها الروح الرساليّة التضحويّة، فهذه الروح هي التي تجعل الإنسان في المقام الحسيني: (هوّن ما نزل بي أنّه بعين الله تعالى).

وعندما أقول ذلك فلا أعني أنّ الوصول إلى أعلى مراتب هذه الحالة أمرٌ ميسور وسهل أو هو نزهة عابرة، بل أعني أنّه هدف سامٍ يمكن أن نسير نحوه، فإن لم ننجح في الاقتراب منه، فعلى الأقلّ سننجح في عدم الوقوع في مزيد من الابتعاد عنه إن شاء الله.

النقطة الأخرى المهمّة هنا أيضاً، وهي مرحلة متقدّمة في التدريب الروحي الذي تحدّثت عنه النصوص الدينية، أن تخوض غمار الحياة بإحساسٍ روحيّ نبيل، فأنت تنشغل بردّ إشكاليّة معّينة وأنت تشعر بطمأنينة روحيّة وسعادة؛ لأنّك بهذا الأمر تقدّم خدمةً للقيم الكبرى ولسبيل الله تعالى. عندما يمتزج هذا الشعور بخوض غمار التحديات المعرفيّة المعاصرة فسيكون شيئاً أكثر من رائع، وسيشعر الإنسان بأنّه ـ وهو يجادل ـ يقترب من التسامي الروحي، وبأنّه ـ وهو يكتب أو يقرأ أو يردّ أو يفكّر في موضوع إشكالي معاصر.. ـ هو يناجي الله بأنّني أعمل لأجلك، أنا أفكّر لأجلك، وأكتب لأجلك، وأخطب لأجلك، وأناقش وأحاور لأجلك، وأتأمّل أكثر القضايا بُعداً عنك فيما يبدو لي، لأجلك أيضاً. هذا الشعور ـ وليس الاعتقاد فقط ـ وهذا الحسّ الملموس المقارن لأعمالنا هو الذي يجعل من ما اعتبرتموه موجباً للبُعد عن الروحانية، مقرّباً منها، وهذه مرحلة سامية تحتاج للكثير من المراس والتدرّب أيضاً..

هنا يظهر مفهوم اللجوء إلى الله والالتجاء إليه، فأنت عندما يهجرك قومك أو يسبّوك أو يظلموك أو يعتدوا على قضيّتك وعلى كرامتك وعلى جماعتك وعلى أمّتك، ويتعاملون معك بالسوء.. تذهب إلى الله ـ كالطفل الصغير الذي يأتي إلى أمّه عندما يعتدي الأطفال عليه ـ فتبكي بين يديه، وتشتكي إليه؛ لتأخذ منه طمأنينتك، وهكذا كان الأنبياء، فلو راجعنا القرآن الكريم لوجدنا أنّ الأنبياء في اللحظات الحرجة في الحياة كانوا يرجعون إلى الله ويخاطبونه ويطلبون منه العون، ويلقون بهمّهم وضيق صدرهم إليه، ليكتسبوا من ذلك طمأنينتهم وسكينتهم، وما أدراك ما السكينة في زمن التوتر الدائم الذي نعيشه! ولهذا قال الله تعالى لنبيّه: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ * وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ (الحجر: ٩٧ ـ ٩٩)، فضيق الصدر ينجلي بتسبيح الله وعبادته والسجود له.

ويقال: إنّ بعض الفلاسفة والعرفاء الكبار كانوا إذا أشكل عليهم أمرٌ فلسفي دقيق، جعلوا ملجأهم الله، فصلّوا لله تعالى وسجدوا له وطلبوا منه العون، ليفكّروا في طمأنينة، وفي إحساسٍ سعيد بأنّ قوّةً غيبيّة قد تُعينهم للوصول إلى حلّ، فهذا الإحساس عندما يصاحبك وأنت تبحث في قضيّة عقليّة جافّة فهو يندمج مع جفاف العقل، كغيث ينهمر بمطرٍ على أرضٍ يابسة قاحلة جافّة..

هذه الأمور ليس معلومات، بل هي دربة ومراس ومرور وقتٍ وزمن، قد ينجح معه الإنسان بدرجة معيّنة، وقد ينجح آخر بدرجة أعلى، وبحسب ما يقدّم ويقدّر الله له فإنّه يرزقه من هذا التوفيق. أكتفي بهذا القدر، رغم أنّي أتكلّم بما لست فيه في العير ولا في النفير. رزقنا الله وإيّاكم طمأنينة ذكره وحلاوة أُنسه وجميل كرمه ولذيذ مناجاته، إنّه وليّ قدير.

٨٢٤ . الزواج من أرملة أو مطلّقة ولها ولد

السؤال: أنا شاب عمري ٢٧ سنة أحببتُ فتاةً في نفس عمري، وتبادلني نفس الشعور، وقد سبق لها أن تزوّجت وطلّقت، وقبل الطلاق رُزقت بولد (عمره اليوم ٣ سنوات). الفتاة محترمة وخلوقة ومؤدّبة جداً، ولا يعيبها أيّ شيء ولا يوجد بيننا غير كلّ الودّ والاحترام ونيّة الزواج، ولكن يأتي الرفض بشدّة من أهلي بسبب الولد. أنا شخصيّاً ليس لديّ أيّ مانع في تربية هذا الطفل، وهي لا تريد الزواج إذا لم يكن الطفل يعيش معها، ولكنّ العائق الوحيد هو رفض الأهل. أرجو منك الردّ بالنصائح والتوجيهات التي تتمّم هذا الزواج، علماً أنّي غير مستعد لترك هذه الفتاة حتى لو انتهى بي الأمر إلى عدم الزواج نهائيّاً.

● **أ ـ** بدايةً، لو تسمح لي أخي العزيز في الله أن أنتقدك قليلاً، فأنت تحاول أن تحاور غيرك في هذا الموضوع، ولكنّك تقول لنفسك وللآخرين بأنّك غير مستعدّ لتغيير قناعاتك، ونصيحتي الأخويّة النابعة من المحبّة في الله لك هو أن لا تفكّر بهذه الطريقة، وأنا أعرف مشاعر الحبّ التي تجعل الإنسان في لحظات الذروة العشقيّة يقول مثل هذا الكلام، لكن يجب أن نترك للعقل موضع قدم دائماً في حياتنا؛ لكي نسمح له بالقيام بدوره، فالعقل سُمّي عقلاً من المنع، فعندما تعقل شيئاً فأنت تمنعه، والحديث يقول: (اعقلها وتوكّل) أي احجزها وامنعها واربطها، ثم توكّل على الله، فدور العقل في حياتنا هو أن يضبط إيقاع تصرّفاتنا، لاسيما في لحظات الذروة العاطفيّة.

فأوّل خطوة هي أن تسمح للعقل أن يطلّ من بين العواطف والأحاسيس والانفعالات، وأن يقول كلمته، والأمر بعد ذلك لك، إن شئت سمعت له وإن شئت أعرضت.

ب ـ بعد العذر من هذا التعليق، فإنّ الأهل لا يحقّ لهم منع الولد من هذا الزواج ما دام بالغاً عاقلاً راشداً، ورحم الله والداً أعان ولده على برّه، كما جاء في مضمون بعض الأحاديث، وعلينا أن نتخلّص أيضاً من بعض المفاهيم العرفيّة التي تحاول أن تُشعر الإنسان بأنّ زواجه من مطلّقة هو زواج من مواطنة من الدرجة الثانية، هذا شيء غير صحيح، فقد تكون الأرملة أو المطلّقة خيراً لك من غيرها، ولا ينبغي لنا ـ من حيث المبدأ ـ أن نتعامل مع الأرامل والمطلّقات بهذه الطريقة القاسية. نعم، من حقّ الأهل النصح والبيان وتوضيح الأمور لولدهم بما يملكون من خبرة الحياة.

ج ـ أمّا أصل الزواج من امرأةٍ مطلّقةٍ أو أرملة وعندها ولد فهذا ليس بحرام، ولا هو بالعيب عند الله، كلّ ما في الأمر أنّ على الإنسان أن يدرس إمكاناته التي تكون بعد زواجه، هل يمكنه الاستمرار؟ هل سيؤثّر الأولاد سلباً على الحياة؟ هل ظروفه وظروف تلك المرأة تسمح بالاستمرار؟ فليس المهم في الزواج هو أن نكون قادرين على الدخول فيه، بل المهم هو أن تكون المعطيات المتوفّرة لا توحي بقوّة بأنّ الاستمرار صعبٌ، فإذا رأيت من حالتك والظروف المحيطة ما يجعل الاستمرار ممكناً وطبيعيّاً فأيّ مانع من هذا الزواج، وأما إذا رأيت أنّ عواطفك فقط هي التي تحرّكك وأنّ المعطيات تقول بأنّ احتمال نجاح هذا الزواج قليلٌ مثلاً، فإنّ الأفضل ـ بمنطق العقل ـ هو تجويد الخيارات، والذهاب نحو خيار آخر أفضل، وهذا الأمر تابع لقراءتك العقليّة والموضوعيّة للأمور، متحرّراً من الضغط العاطفي.

د ـ وإذا تزاحمت قناعاتك العقلية والنفسيّة معاً مع موقف الأهل، فليس من خيار إلا محاولة إقناعهم والسعي لطمأنتهم والتخفيف عنهم، لا التصادم معهم

بما يجعلهم يعيشون المزيد من القلق عليك، حتى لو كان قلقهم وهميّاً، وفي الشريعة الإسلاميّة يحرم عقوق الوالدين، ولا تجب طاعتهما، لكن هناك حالة يفتي فيها بعض الفقهاء بوجوب الطاعة، وهي ما يسمّى بحالة الأوامر الإشفاقيّة، وتعني أنّ الوالدين يشفقان على ولدهما فيخافان عليه جدّاً من فعل أمرٍ معيّن فيمنعانه منه، ففي هذه الحال لو كان إقدامه على هذا الفعل يوجب المزيد من دخول الخوف والرعب والقلق فيهما عليه، كان ذلك مشكلاً شرعاً، مثل ما لو أراد الولد أن يمارس لعبةً رياضيّةً خطرة جداً بحيث كان والداه كبيرين في السنّ وخافا عليه كثيراً، فإنّ قيامه بهذا الفعل وذهابه لممارسة هذه الرياضة التي تحتمل الضرر مشكلٌ شرعاً، ويجب التنبّه لمثل هذه الحالات في العلاقات مع الوالدين، فليس من سبيل هنا سوى محاولة الإقناع وكسب عطفهم وودّهم، أو التخفيف من التصادم والقلق إلى أبعد حدّ ممكن، وإلا لم يكن في الإقدام على الزواج محرّم ما لم يصل الأمر إلى حدّ الأوامر الإشفاقيّة.

هذا ما يمكنني قوله، وأمّا الدخول في التفاصيل الشخصيّة، فهذا غير ممكن؛ حيث يحتاج إلى اقتراب مباشر وتفصيلي من الموضوع، ولا بأس بأن تقوم باستشارة أكبر عدد ممكن من الذين تعتقد برجاحة عقلهم، ويكونون على مقربة منك، فلعلّ الله يجري الحقّ على لسانهم، فتقتنع به، أو يكون مقنعاً لوالديك الكريمين. واستعن بالوسطاء الذين يمكنهم التأثير في إيقاع الصلح مع الأهل، فلعلّ الله يجري الصلح على أيديهم إذا كان لك في هذا الزواج منفعة وخير بإذن الله.

٨٢٥ . الاتجار أو العمل في ما يستخدمه الناس في الحرام كالستلايت

☚ السؤال: أودّ أن أعمل في عمل الأجهزة الكهربائيّة التي يكون من ضمنها

أجهزة الستلايت والشاشات العارضة وكذلك الموبايلات، لكنّ بعض الإخوة لم ينصحونا ببيع الستلايت والموبايلات والشاشات؛ كون هذه الأجهزة ممكن أن تساعد الشخص على ارتكاب الإثم عن طريقها، بالرغم من علم هؤلاء الإخوة بأنّ الرأي الفقهي يجيز ذلك، فهل يعدّ هذا التفكير نوعاً من أنواع التفكير الرجعي أو التقليدي؟ وإذا التزم الجميع بهذا التفكير فقد يؤدّي ذلك إلى ابتعادنا وعدم تقدّمنا في هذه الأمور الحديثة.

● لا أتفق مع وجهة نظر الإخوة في هذه القضيّة وأمثالها ـ وفي الوقت نفسه لا أحبّ أن نستخدم تعبير (الفكر الرجعي) في حقّ وجهة نظرهم هذه ـ فلو سرنا مع هذا النسق من التفكير فسوف نضيّق على أنفسنا وعلى الناس، وما دام الشيء حلالاً، وما دامت هذه الأجهزة ستنتشر بين الناس شئنا أم أبينا، شاركنا أم امتنعنا، وكانت مشاركتنا جائزة شرعاً فإنّه لا داعي للاحتياط والتشدّد، وإلا لزم التخلّي عن كثير من الأعمال والوظائف والتجارات والصناعات وغيرها، وكان توجّه المؤمنين للاعتزال في هذه المجالات خلاف الاحتياط من بعض الوجوه الأخرى عندما ننظر للقضيّة من الزاوية الجماعية والمجتمعيّة؛ بل لو شجّعنا هذا النسق فسوف يوجب ذلك عزلة مجتمعاتنا أيضاً وإرباك حياتها، فما من وظيفة تقريباً إلا ويعلم الإنسان علماً إجماليّاً أنّ عمله فيها قد يستخدمه شخص في الحرام، كالسائق الذي يعلم بأنّ نقله لبعض الناس من مكان إلى مكان قد يكون مقدّمةً لفعلهم الحرام، والزارع، وبائع وسائط النقل، وتاجر العملة، وكل عمل له علاقة بأنواع اللباس والعطور والزينة، والعمل في مختلف الأجهزة الحديثة، وحتى جملة من الاختصاصات الجامعيّة و..

نعم، من المناسب للإنسان أن يحاول تجنّب ما فيه شبهة واضحة أو جليّة

جدّاً، أمّا مجرّد أنّ الناس قد يستخدمون الشيء في الحرام مع أنّه لا يختصّ بالحرام فهذا لا يبرّر التضييق على أنفسنا بالامتناع عن الاتّجار به.

٨٢٦ . الفترة المحدّدة لتعارف الجنسين قبل الزواج

السؤال: ١ ـ هل يوجد فترة محدّدة لتعرّف الجنسين على بعضهما بغية الزواج؛ لضمان الحدود الشرعيّة وعدم إثارة رغبة جنسيّة؟

٢ ـ أنا فتاة أعيش في أمريكا، ومؤخّراً كنت في لبنان من أجل خطبة أختي، عندما عدت تحدّث قريب خطيب أختي وأهله مع أبي، وطلبوا أن نتعرّف أكثر على بعض بهدف الزواج، الشاب وأهله محترمون ومتديّنون، سأعود إلى لبنان بعد أربعة أشهر لحضور زفاف أختي، ويودّ الشاب أن نتحدّث عبر واتساب وسكايب خلال الأشهر الأربعة هذه، وإذا جرى كلّ شيء كما يجب، نخطب عندما أنزل إلى لبنان، لكنّ أبي يعتقد أنّ أربعة أشهر فترة طويلة، لاسيما أنّها قد لا تنجح، وهذا سيؤثّر على سمعتي كفتاة مسلمة، ماذا تقترحون علينا في هذه الحال بحسب خبرتكم؟ وما الذي يقولوه الشرع والأخلاق في هذه الحالة؟

● لا توجد فترة محدّدة في الشرع، إنّما المعيار هو مراعاة الضوابط الشرعيّة، فكلّما كانت متوفّرة كان المجال مفتوحاً، وإلا لزم التجنّب فوراً، وكلّ إنسان بصير بنفسه، وإن كان الأفضل أن لا يصار إلى تطويل المدّة بما يلزم منه عادةً مشاكل غير شرعيّة، وإذا كان بالإمكان تحصيل عقد شرعي ـ ولو بشرط عدم الدخول ـ كان ذلك أفضل وأضمن بالتأكيد.

أمّا بالنسبة للسؤال الثاني، فأعتقد بأنّ الموضوع يحتاج لدراسة اجتماعيّة وأسريّة وليس لمجرّد بيان الحكم الشرعي، فمن الناحية الشرعيّة لا توجد

مشكلة ضمن الضوابط التي تكلّمنا عنها، نعم بحسب بعض استفتاءات السيد السيستاني حفظه الله تبدو القضيّة غير مرغوب بها، كما قلنا في جواب سؤال سابق. وربما يمكن التوصّل إلى حلّ للجمع بين وجهة نظر الوالد المحترم، وهي وجهة نظر صحيحة تماماً من حيث المبدأ، وبين مسألة التعارف عبر الوسائل هذه، فطول المدّة مع عدم معرفتك حتى الآن بطبيعة الطرف الآخر، ربما يسبّب إرباكاً اجتماعيّاً لك لو كان الشاب غير دقيق في تصرّفاته وفيما يقوله لأصدقائه وفيما يتعامل به من خلال الصور ومقاطع الفيديو التي قد يحصل عليها، وربما يكون في ضبط الموضوع حلاً وسطيّاً، كما لو تمّ السماح بهذا التواصل مرّة كلّ أسبوع مثلاً أو كلّ أسبوعين، مع ضرورة الانضباط الكامل والمثالي أثناء هذه المحاورات واللقاءات الافتراضيّة، رغم أنّني أعتقد بأنّ هذا النوع من التواصل قد لا يساعد كثيراً على التعرّف على شخصيّة الطرف الآخر على عكس التواصل المباشر الذي قد يعطي الكثير من الأفكار التي تتمكّن الفتاة عبرها من تكوين تصوّر أفضل عنه، فإذا كان يمكن لك البقاء في لبنان لمدّة زمنيّة محدودة يكون من خلالها التواصل، أو يكون التواصل محدوداً ومنظّماً زمنيّاً كما قلنا، فقد يمكن توفير إمكانية التعارف وفي الوقت نفسه عدم الدخول في إرباكات اجتماعيّة. وإذا لم يكن الأمر ضاغطاً عليك نفسيّاً فإنّني أميل إلى وجهة نظر الوالد المحترم، وإذا كانت من ضرورة فأعتقد أنّ الأمور يجب أن تُضبط وتكون محدودة، فكثير من الناس تعارفوا عبر لقاءات محدودة لا تزيد عن أصابع اليد الواحدة أو اليدين معاً، وهذا يتبع مدى ذكاء كل طرف ونباهته في كشف هويّة الطرف الآخر، وإن كان التعارف مهما بلغ لا يضمن أبداً طبيعة الشخص الآخر بعد الزواج، لكنّه في النهاية عملية اكتشاف بقدرٍ ما للطرف الآخر، وكثيراً ما سبّب طول فترة

التعارف كسنة أو سنتين أو أكثر مشاكل اجتماعيّة أو أخلاقيّة.

إنّ هناك نقطة مهمّة تنبغي ملاحظتها أيضاً، وهي الوضع الاجتماعي للفتاة المسلمة، وكذلك مديات تأثير تصرّفاتها على مكانة أسرتها وسمعتها، فنحن في ثقافتنا لا نفضّل الفردية المفرطة التي اتجه نحوها الغرب، بحيث يصبح الولد غير معنيّ بأسرته أو تصبح الفتاة كذلك، أو يصبح أحد الوالدين غير معنيّ بالآخرين في الأسرة. إنّ هذه الفرديّة مناقضة تماماً لثقافتنا الدينية التي ركّزت على مفاهيم أصيلة في موضوع العلاقة مع الوالدين من جهة، ومع الأولاد من جهة ثانية، وفي موضوع التواصل مع الأرحام من جهة ثالثة و.. لهذا فإذا كان هناك تصرّفٌ ما من الشاب أو الفتاة قد يترك تأثيراً سلبيّاً عليه أو على أسرته وسمعتهما، فعليه أن يلاحظ هذا الأمر، فالأسرة وحدة متكاملة يعيش أفرادها هَمّ بعضهم بعضاً، ويتنازلون لمصلحة بعضهم بعضاً، فإذا لم يبلغ الأمر حدّ الضرورة أو الحاجة أو الأهميّة فمن المناسب جداً أن يأخذ الشاب أو الفتاة الظروف الاجتماعيّة له ولأسرته ولسمعتهما بعين الاعتبار، دون وسوسة أو دخول في انغلاق اجتماعي أو نفسي، تماماً كما هو المناسب بالأسرة أيضاً أن تأخذ حاجات الأولاد بعين الاعتبار، علّه بذلك يكون التعاون المنتج في العائلة الواحدة.

وخلاصة وجهة نظري ـ مع التأكيد على أنّني غير قادر على البتّ بها في حالتك الشخصيّة؛ لأنّ هذا الأمر يحتاج إلى معرفة أكثر بالتفاصيل ومواكبة أكثر للأمور الميدانيّة ـ أنّ مبدأ الاهتمام بسمعة الفتاة وسمعة أهلها مبدأ مهم ومطلوب، وفي الوقت عينه يمكن تحقيق التواصل الذي هو مقدّمة للزواج الذي هو غاية مهمّة أيضاً، وذلك من خلال ضبط الارتباط طيلة هذه المدّة بالشكل

الذي قلناه أو تأخير الشروع فيه إلى ما قبل ثلاثة أشهر أو شهرين من النزول إلى لبنان.

أتمنّى أن أكون قد وفّقت لتقديم فكرة مساعِدة في هذا الموضوع، وأرجّح استشارة أكثر من شخص عاقل ونَابِه، لاسيما إذا كان على مقربة منك ومن الشاب شخصيّاً، فإنّ في عصف الأفكار منفعة للجميع إن شاء الله تعالى، وربما تكون طبيعة الأمور وخصوصيّات وضعك ووضع الشاب لا تحتاج كثيراً إلى هذا التحفّظ الذي أبديناه.

٨٢٧ ـ التعامل الإيجابي مع الشعور بالذنب، وخوف العقاب الدنيوي

السؤال: أنا مسلمة وأؤمن بقضاء الله وقدره، سأجتاز هذه السنة شهادة البكالوريا، لكن أحياناً أشعر بأنّي إذا فعلت شيئاً يُغضب الله ـ كالكذب مثلاً ـ فلن يوفّقني في دراستي، وأنّه لن يغفر لي، فهل أنا على صواب أو لا؟

● مبدأ أن يشعر الإنسان بأنّ الله يمكن أن يعاقبه في الدنيا على أمرٍ غير أخلاقي أو غير شرعي صدر منه، هو شيء جيّد، وهو منبّهٌ ضميري وجداني لترك هذا العمل، والشعور بأنّ الله حاضر قد يجازيه في أيّ لحظة، فليست هناك مشكلة في ذلك، بل بالعكس.

إنّما المشكلة حينما نقوم نحن ببلورة هذا الشعور بطريقة خاطئة، فبدل أن نستفيد منه نحوّله إلى عنصر مضرّ بحياتنا وعملنا. إنّ إسقاط هذا الشعور على العمل الدراسي ـ بالطريقة المبيّنة في السؤال ـ يمكنه أن يربكنا ويقلقنا ويشعرنا بأنّنا قد نفشل، ويُذهب من نفوسنا الطمأنينة اللازمة عند الدخول إلى قاعات الامتحان، ومن هنا وحيث إنّنا نشعر بالندم على الفعل الذي ارتكبناه ونتوب إلى

الله، فعلينا أن نوازن بين الخوف والرجاء، ونعرف أنّ الله يغفر، ولِمَ لا يغفر وهو المعلن بصراحة أنّه يغفر الذنوب جميعاً إذا تاب الإنسان منها؟! وهو الذي أعلن بصراحة في آيات كتابه أنّ القنوط من رحمته واليأس من روح الله كفرٌ به وجهلٌ بالباري الرحيم الرؤوف تبارك وتعالى، فالمطلوب هو التوبة دوماً من كلّ أخطائنا وذنوبنا، والتوجّه إلى أعمالنا بروحٍ لديها الأمل بأنّ الله قد تاب علينا حتى لو لم نتمكّن من أن نحصل على علمٍ بذلك، وقد ورد في بعض الروايات أنّ من آداب الدعاء أن تدعو الله وأنت تحسن الظنّ به وتشعر بأنّه سوف يستجيب لك يقيناً وتطمئنّ لذلك، فهذه التربية الروحيّة هي تربية ملؤها الأمل، فعندما تطلب من الله شيئاً وتتمسّك بأسمائه الحسنى في عالم الرحمة والرأفة، وعندما تتوب إليه، وعندما تطّلع على سعة رحمته.. ينتابك هذا الأمل الكبير بأنّه سيكون معك وسوف يوفّقك، وهذا الأمر هو مفتاح العمل في الحياة، فالخوف من الله شعورٌ يدفع للعمل الصالح وينهى عن العمل السيء، والثقة بالله وحسن الظنّ به شعورٌ يفتح على الأمل بنتائج أعمالنا الطيّبة في هذه الدنيا وفي الآخرة.

فلنترك إحساس اليأس والقنوط ولنترك الأحاسيس التي تربك مشاعرنا وحياتنا، ولنتجّه إلى الله بنفسٍ ملؤها الإقرار بالذنب والاعتراف به والإحساس برحمة الله وعطفه وحنانه، فالله إذا تبنا يتوب علينا.

ما معنى يتوب علينا؟ إنّ التوبة في اللغة تعني الرجوع، فنحن نبتعد كلّ يوم عن الله بمعاصينا، وعندما نرجع إليه (نتوب) فهو يتوب أيضاً، بمعنى أنّه يرجع إلينا بعد أن كان قد أعرض عنّا وابتعد عنّا بسبب ذنوبنا وعصياننا له، فبمجرّد أن نخطو نحن نحوه خطوةً سنجده يخطو نحونا خطوات، فهو كالصديق العاتب على صديقه والمعرض عنه والمبتعد عنه، فهذا الشخص إذا أحسّ بأنّ

صديقه ندم وبدأ يتجه إليه فهو طيّب القلب، سرعان ما يميل بوجهه نحوه ويسرع الخطى لكي يحتضنه.

وهذا معنى الآيات والروايات الكثيرة التي تتحدّث عن أنّ الله إذا تبنا إليه تاب، وهذا معنى أنّ الله توّاب رحيم ﴿**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً**﴾ (النصر: ٣)، فهو لا يتوب من ذنبٍ ارتكبه، بل يرجع إلينا بعد أن رجعنا إليه وتركناه بسبب ذنوبنا التي ارتكبناها، فالله رحيمٌ أكثر ممّا نتصوّر، ولهذا وصف نفسَه بصيغة المبالغة (توّاب) فهو كثير الرجوع. والمطلوب هو أن نُبدي ولو إشارة بسيطة تعبّر عن حُسن نيّتنا تجاهه.

نسأل الله تعالى أن يغفر لنا ذنوبنا ويمنح قلوبنا أملاً به؛ لنرى الحياة بعيون الطمأنينة الآتية منه ومن ذكره: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب**﴾ (الرعد: ٢٨).

٨٢٨ . خلاف مع الأم حول النفقة عليها وعلى ولدها المدمن للمخدرات

السؤال: أنا زوجة وأمّ لثلاثة أطفال، وأعمل بمرتّب متوسّط، وزوجي أيضاً دخله متوسّط، ونكفي احتياجات أبنائنا سويّاً. ولي أمّ لها معاش شهري، ويعيش معها أخي، وعمره خمسة وثلاثون عاماً، وهو مدمن مخدّرات، وكلّما يعمل يترك العمل بإرادته، وأمّي تعطيه المال، وهي تعرف أنّه سيُنفقه على المخدّرات، وهي تطالبني بأن أعطيها مالاً؛ لأنّ معاشها لن يكفيها هي وأخي المدمن، فعرضت عليها أن تقيم معي وتتركه، حتى يصلح حاله ويعمل، وأنا سوف أتكفّل بالانفاق عليها وحدها؛ لأنّ زوجي يرفض أن أعطيها مالاً بسبب أخي، ولكنّها رفضت، وأنا أعاني من أمّي دائماً، فهي تشتكيني إلى الناس، وتتشاجر معي

و(تزعل)؛ لأنّني أُعطيها مبلغاً قليلاً من المال. فماذا أفعل؟

● لا يُلزم الإنسان بالإنفاق على أُمّه إذا لم تكن محتاجة، وإذا احتاجت فله أن يُنفق عليها بمقدار ما تحتاج عرفاً لا غير، ولا تجب النفقة على الأخ، وبإمكانك أن تعطيها بمقدارٍ تفترضين معه أنّ ما معها وما تعطينها إيّاه يكفيانها شخصيّاً، فالمهم أن يكفيها المبلغ المجموع من راتبها الشهري وممّا تضيفينه إليها لا غير.

ولا أعرف وجهة نظر الوالدة الكريمة في تعاملها مع الأخ المدمن، لكن وفقاً للصورة التي تمّ نقلها في السؤال يبدو أن تصرّف الوالدة غير صحيح، ولكن لا أستطيع الجزم؛ إذ لعلّ الوالدة تعتقد بأنّها لو تركته لزاد فساده.

ولا يحقّ للزوج ـ مبدئياً ـ التدخّل في تصرّف الزوجة في مالها الشخصي، لهذا يجب الصبر ومحاولة إقناع الأم بوجهة نظرك، وتجنّب الدخول في شجار معها مهما أمكن، وإذا أمكن إدخال بعض الوسطاء المؤثرين فقد يكون جيداً، والمفترض التعامل بالحسنى معها، ولعلّ في الوصول إلى حلّ مع الأخ المدمن يكون نافعاً.

٨٢٩ ـ التناقض الأخلاقيّ (بين دعاء مكارم الأخلاق، وصنمي قريش)!

السؤال: ما رأي سماحتكم في دعاء صنمي قريش؟ ألا تتعارض مضامينه مع دعاء مكارم الأخلاق؟

●لقد سبق أن تحدّثنا عن دعاء صنمي قريش (انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٥: ١٦٤ ـ ١٧٧، السؤال رقم: ٧٢١) وأنّه لم يثبت، وأمّا عن تعارضه مع دعاء مكارم الأخلاق، فينبغي التنبّه لمسألة مهمّة، وهي أنّ الكثير من القيم الأخلاقيّة ليست مطلقة، فالأخلاق تحظى بقواعد التخصيص والتقييد

والحالات المختلفة، وليست أحكاماً مطلقة لا نسبيّة ولا تخصيص فيها أبداً، فالكذب يمكن أن يصبح واجباً أخلاقيّاً، والصدق يمكن أن يصبح مذموماً أخلاقيّاً في ظرفٍ ما، ونادرة هي القيم الأخلاقيّة العليا التي لا تقبل طروء ظرف ثانوي عليها قد يغيّر منها، وهذا يعني أنّ قيمة التسامح وأمثالها قد تصبح غير محمودة عندما تكون تجاه من لا يفترض التسامح معه، ولهذا كان المؤمنون أشدّاء على الكفار الذين يحاربون الإسلام، ولهذا كان مبدأ: لا تعطيل في الحدود.

ومن ينتصر لمثل دعاء صنمي قريش بإمكانه أن يقول بأنّ هذه اللغة لا تناقض لغة دعاء مكارم الأخلاق؛ لأنّ لغة دعاء مكارم الأخلاق هي لغة العلاقات الشخصيّة التي تقع بين الناس، أمّا لغة دعاء صنمي قريش فهي لغة الموقف الديني والتاريخي من قضيّة ليست شخصيّة، وإنّما تشكّل جزءاً من الوعي الديني عامّة، وبعبارة أخرى: لغة مكارم الأخلاق هي لغة الحقّ الشخصي والخاص، أمّا لغة دعاء صنمي قريش وأمثاله فهي لغة الحقّ العام والقضيّة العامّة، بل حتى القضايا العامّة والشخصيّة تقبل العكس أيضاً تبعاً للظروف والحالات، وقد يبرّرون لك هذا الأمر بهذه الطريقة في مثل دعاء صنمي قريش وقضايا اللعن، بحيث يكون ذلك استثناء لازماً تحتاجه القضيّة في إطار غير شخصيّ. فالمؤمنون يعفون عن الناس كما جاء في القرآن الكريم (آل عمران: ١٣٤) فهل هذا يعني أنّ الحاكم المؤمن المثالي هو الحاكم الذي يعفو عن المجرمين واللصوص والقتلة؟!

ولا بأس أن أشير هنا أيضاً إلى قاعدة عامّة من الضروري فهمها، وقد تكون ذات صلة بموضوعنا، وهي أنّ القيم الأخلاقية قد تكون صحيحة كلّها رغم تعارضها، لكنّها تتفاضل أو تتباين دوائرها، وهذا موضوع يفسّر لنا الكثير من

نصوص القرآن والسنّة، فالحقّ في ردّ العدوان حقّ شرعي ثابت ومقبول أخلاقيّاً، ومن اعتدى فإنّه يصحّ أن يُعتدى عليه بمثل ما فعل، لكن في المقابل يؤكّد النصّ الديني على دفع السيّئة بالحسنة وأنّ هذا لا يكون إلا لمن هو ذو حظّ عظيم، فمن واجهك بالسيّئة فواجهه بالحسنة، فهنا مبدءان: مبدأ المواجهة بالمثل، وهذا حقّ مشروع أخلاقيّاً، وهناك مبدأ العفو والصفح ومقابلة السيّئة بالحسنة، وهو أيضاً مبدأ أخلاقي، ورغم أنّ ترجمة المبدئين قد تبدو متناقضة في كثير من الحالات، إلا أنّه يمكن تقديم تفسيرين لمثل حالات التناقض هذه:

التفسير الأوّل: إنّ النصوص الدينية تؤسّس أو تكرّس القواعد الأخلاقيّة، ولكنّ تطبيق هذه القواعد يجب أن يكون محسوباً من قبل الإنسان، من حيث إنّ الحالة التي هو فيها هل يناسبها تطبيق القاعدة (أ) أو القاعدة الأخلاقيّة (ب)؟ فتطبيق القواعد راجع إلى دراسة الإنسان للظروف الموضوعيّة، بينما النصّ يشير إلى شرعيّة القواعد الأخلاقية نفسها، وأنّها مما ينبغي أن يقع أو أنّ وقوعها أمر مقبول أخلاقيّاً، فليس المهم أن آخذ القاعدة الأخلاقيّة فقط، بل المهم أن أنظر أيضاً في أنّ الحالة التي أنا فيها هل موضوعها القاعدة الأولى أو الثانية؟ وهذا باب عظيم يفتح على الكثير من إعادة فهم القضايا الأخلاقيّة، ويحتاج لمراجعة النصوص الأخلاقيّة الدينية بطريقة أخرى أيضاً.

التفسير الثاني: إنّ النصوص الدينية تؤسّس القواعد الأخلاقيّة أو تكرّسها، لكنّ القواعد نفسها متفاضلة وذات رُتَب، فأنت من الناحية الأخلاقيّة لو عاقبت بالمثل لكان ذلك أمراً أخلاقيّاً، لكن لو عفوت لكان ذلك زيادة في الروح الأخلاقيّة وهنا لا نقول بأنّ المعاقبة بالمثل قبيحٌ أخلاقي، بل نقول بأنّ ردّ السيّئة بالحسنة هو أفضليّة أخلاقيّة.

وهذا أيضاً ما يستدعي مراجعة النصوص الأخلاقيّة في الكتاب والسنّة بهذه العين مرّة جديدة، لننظر في تفاضل القيم الأخلاقيّة تارةً، وفي موضوعاتها ودوائرها أخرى، مضافاً للتمييز بين الحقّ الأخلاقي والفعل الأخلاقي، ومعايير التفاضل في القيم الأخلاقيّة.

٨٣٠ ـ الانفتاح على المتهمين بالانحراف الفكري ودعوتهم للمجالس الدينية

السؤال: سماحة آية الله الشيخ حيدر حبّ الله دام عزّه. شيعيٌّ لديه إشكالات وتساؤلات حول الأئمّة الطاهرين عليهم السلام من الناحية التاريخيّة وحول العصمة، وهو شاعر وأديب، وعنده تساؤلات حول غيبة الإمام المهدي عجّل فرجه الشريف، فهل يصحّ لأحد أن يجعله ملحداً ومتى يعتبر ملحداً؟ وهل يمنع من دخول الحسينيات والمساجد؟ وهل يمنع من المشاركة في مواليد وأفراح أهل البيت عليهم السلام. أفيدونا فقد أصبح لدينا الكثير من التساؤلات والإشكالات من الكثير ويطرحونها بوسائل الاتصال، ويقوم بعض رجال الدين بتضليل من يقوم بذلك، واعتباره ملحداً، ومحاربته، ومحاربة من يدعوه لإصلاحه وتوطيد مشاركته وترغيبه في المساجد والحسينيات. أفيدونا حول ذلك.

● توجد أسئلة متعدّدة في سؤالكم:

أ ـ إنّ الإلحاد ـ بمفهومه المعاصر لا بمطلق مفهومه اللغوي ـ هو إنكار لوجود الله تعالى، وعلى أخفّ تقدير هو نوع من اللادينيّة، أمّا من يؤمن بالله ورسوله فلا يصحّ إطلاق لفظ المُلْحِد عليه، نعم لو ثبت بالبيّنة الشرعيّة أنّه لا يؤمن بالله ورسوله، فيمكن تصحيح هذا الإطلاق من حيث المبدأ، وعلينا

المبالغة في التشدّد في توصيف الناس بأوصاف سلبيّة؛ لما في ذلك من شبهة الاتهام بالباطل، وقد وردت نصوص تنهى عن اتهام المسلم بالكفر وتتشدّد في ذلك.

ب ـ لو كانت عند شخصٍ إشكالياتٌ أو التباسات أو شبهات ـ ما شئت فعبّر ـ حول قضيّة شرعيّة أو عقديّة في الإسلام أو المذهب، فهذا لا يمنع شرعاً من دخوله المساجد والحسينيات، كيف وبعض الفقهاء ـ ومنهم السيد الخوئي ـ يرون إشكالاً في تحريم دخول الكافر إلى المساجد، غير المشرك إلى المسجد الحرام خاصّة، فتكون المسألة احتياطية كما هي عند الشيخ بهجت رحمه الله أيضاً، وبعضهم مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يرى جواز ذلك إذا كان الغرض هدايته، وبعضٌ ثالث من الفقهاء ـ مثل السيد الخامنئي في إحدى فتوييه ـ يرون جواز ذلك ما لم يلزم الهتك لحرمة المسجد، فلو فرضناه كافراً فلا تمنعه الشريعة ـ في رأي فقهي ـ من دخول بيت الله تعالى، فضلاً عن المآتم والحسينيات، لاسيما إذا كانت له في ذلك الهداية المحتملة، أو إيقاف تزايد انحرافه الفكري.

ج ـ قد يكون منطلق إخواننا المعارضين هنا ليس المسألة الفقهيّة بالمعنى الفقهي الخاصّ للقضيّة، وإنّما المسألة هي مسألة إدارة الصراع مع ما يعتبرونه ضلالاً، ولعلّهم يرون أنّ في دعوته لهذه الأماكن ـ لاسيما لو كانت له محاضرة أو كلمة أو شيء من هذا القبيل ـ اعترافاً به وبضلاله وتقويةً له، وهو أمرٌ مرفوض في الدين. وهذا لا يتصل بمسألة فقهيّة، بل يتصل بتطبيق العنوان الفقهي، فهؤلاء اعتبروا أنّ تطبيق العنوان الفقهي في مواجهة الضلال مثلاً يكون عبر ممارسة الحجر والمنع وقطع العلاقات والعزل ونحو ذلك، وهذا التطبيق يعبّر عن وجهة نظر، لكنّه ليس فتوى شرعيّة، إنّما الفتوى الشرعيّة لزوم مواجهة

الضلال والعمل على ما فيه مصلحة الوعي الديني والإيماني، ويكون هو السبيل الأنجع في تحقيق الأغراض الشرعيّة العليا.

وقد سبق لي أن تحدّثت كثيراً في هذا الموضوع في أسئلة سابقة يمكنكم مراجعتها، وبيّنتُ رؤيتي لطريقة مواجهة ما نعتبره انحرافاً فكريّاً في الساحة، وأنّ المرحلة اليوم ماذا تتطلّب منّا على هذا الصعيد، وأنّ علينا الانتباه والتمييز بين مواجهة الضلال وبين سدّ باب الاجتهاد في علم الكلام والفقه والتاريخ والأخلاق، فإذا اجتهد شخصٌ في مسألة عقديّة فأخطأ، فعلينا أن نميّز بين الاجتهاد الخاطئ ومسألة سقوط المحرّمات في المواجهة الفكريّة مع الضلال، كما علينا التمييز بين أسلوبه وفكره.

وقناعتي الشخصيّة التي قلتُها مراراً هي أنّ أصالة العنف في المواجهة آيلةٌ ـ في غالب الظنّ ـ إلى زوال، بل آيلة إلى إلحاق الضرر بأصحابها، وعلينا دعوة هؤلاء (المتهمين بالضلال) والدخول في حوار معهم، أمّا العزل على طريقة بعضنا فلن ينتج سوى تشظّيات اجتماعيّة ومزيدٍ من التمزّقات في اللحمة القائمة بين أفراد المجتمع الواحد، بل حتى القبيلة أو الأسرة الواحدة.. القاعدة تقول: إذا اجتهد فاجتهد في مقابله، وإذا أخطأ فانتقده وصحّح له، وإذا حاور فحاوره، وإذا نشر مقالاً فانشر ألفاً وألفين، وإذا ألقى محاضرةً فقدّم سلسلة محاضرات نقديّة، فهذا كلّه حقّ محفوظ لك ومشروع، بل هو واجب عليك، وإذا أساء الأدب فعبّر عن انزعاجك وأنّبه وطالبه بحسن الحوار، وكن مستعداً لأن يتمّ تأنيبُك إذا أسأت أنت الأدب مع الآخرين، فليس سوء الأدب حقٌّ مشروع لجماعة وجُرمٌ فظيع من جماعة آخرين، بحيث لا نشعر بأنفسنا ونحن نسيء الأدب مع الناس لكنّنا نلاحظ أبسط أنواع الإساءة من الآخرين عندما

يرتكبونها تجاهنا! إنّها قواعد اللعبة وعلينا أن نقبل بها، وننظر فيما يراه الناس ويختارونه ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

د ـ إنّ كلّ ما قلته لكم هو مجرّد قواعد مبدئيّة عامّة لا تَمْنَع الاستثناء ولو النادر، أمّا التطبيق فلا يمكنني الدخول فيه، إذ يحتاج لمتابعة المشهد وحيثياته والأرجحيّات التي يمكن الذهاب معها في تبنّي خيار هنا أو هناك، ولكنّني بيّنت المزاج العام الذي أُرجّحه من حيث المبدأ في مرحلتنا الراهنة.

وأُشير كما أشرت مراراً من قبل، إلى رجاء عدم المخاطبة بألقاب مثل (آية الله) أو نحوها، كما أتمنّى أن نترك رفع الأسماء إلى الشخصيّات الدينية أو إلى المراجع لإصدار فتاوى ضدّ أشخاص بأسمائهم، ولنأخذ القواعد والمعايير، ولنعصف أفكارنا جميعاً للتداول في التطبيقات الأنجع، بعيداً عن الانفعالات النفسية من جهة، واقتراباً من الرؤية الاستراتيجية بعيدة المدى من جهة أخرى، علّنا نصل إلى صيغ أكثر نضجاً، وأبعد عن استنساخ حرفيّات التاريخ إن شاء الله.

ودعوتي الأخويّة الدائمة أيضاً إلى كلّ إخوتنا النقّاد أو الذين لديهم تساؤلات وملاحظات تمثل حقّاً مشروعاً لهم في سياق البحث العلمي المنصف عن الحقيقة: أن يقدّموا تجربةً حواريّة ناضجة، وأن لا يعيدوا إنتاج خصومهم في ذواتهم من حيث النرجسيّة، ومن حيث لغة العنف والنبذ والاستهزاء والتقريع، وأن يخوضوا معركتهم بوعي ورؤية وشرف وروحٍ ملؤها الصبر والنَفَس الطويل، وليس بانفعال أو تشفٍّ أو عصبيّة، وأن يراقبوا أنفسهم أكثر من مراقبتهم الآخرين. هذه دعوتي للطرفين أُطلقها بكلّ محبّة وشفافية بوصفي أخاً لهم لا أكثر؛ علّنا ندخل في مرحلة ناضجة من فهم الخلاف والاختلاف، ووعي الحوار بين الأطياف الفكرية المختلفة في الساحة، والتي عليها جميعاً أن تعلم بأنّها

لم تعد قادرةً ـ فيما يبدو ـ على إلغاء الآخر تماماً.

وأخيراً، لقد جاءتني بعض الأسئلة التي تطلب موقفي من فلان أو فلان. ورجائي أن لا نسأل عن الأشخاص، بل نسأل عن الأفكار أو التيّارات، وأن لا يكون همّنا معرفة الموقف من زيد أو عمرو، بل الهمّ الأكبر هو تكوين رؤيتنا الواضحة من هذه الفكرة أو تلك، سواء أتى بها زيد أم عمرو أم بكر أم خالد، وأظنّ أنّه بهذه الطريقة نحصّن مجتمعاتنا، ونفتح علاقتنا الفكرية مع الأفكار أولاً وبالذات، ومع الأشخاص ثانياً وبالعرض، على حدّ تعبير الفلاسفة والمناطقة، فربما بذلك نرتقي بأدائنا الفكري أكثر فأكثر، ونقدّم للعالم المعاصر أنموذجاً أفضل للتيارات الدينية في علاقاتها وحواراتها الفكريّة فيما بينها، إن شاء الله.

٨٣١ . قواعد عمل وكلاء المراجع وضوابط صرف الأموال الشرعيّة

السؤال: هل توجد قواعد عامّة متسالم عليه لعمل وكلاء المراجع؟ هل لديكم رؤية محدّدة لعمل وكلاء المراجع؟ الكلام يقع فيما يخصّ الجانب المالي تحديداً.

● القواعد المتسالم عليها هو أنّ هذه الأموال أمانات يجب إيصالها إلى أصحابها المستحقّين لها أو يجب صرفها في الوجوه الشرعيّة الحسنة المقرّرة لها، وكونها في يد هذا الوكيل أو ذاك مجرّد واسطة لوصولها إلى مستحقّيها أو صرفها في مواردها الشرعيّة التي قد يكون شخص الوكيل أحدها كما لو كان محتاجاً.

وقد بذل الكثير من الوكلاء جهوداً كبيرة مشهودة في صرف هذه الأموال بشكل صحيح، ولا يجوز بحال تناسي هذه الجهود ونحن ننظر لهذا الموضوع،

وهناك مواضع تعاني من خلل يعرفها الجميع. والحلّ الوحيد هو ما طرحه غير واحدٍ من العلماء وقدّموا فيه مساهمات مشكورة مثل السيد محمّد باقر الصدر والشيخ مرتضى مطهّري والسيد محمّد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين وغيرهم العديد من العلماء.

ولعلّ أبرز ما يمكن الإشارة إليه هنا باختصار هو:

١ ـ إدخال هذا المال في نظام مالي صارم ومؤسّسي ومحدّد.

٢ ـ إبعاده أكثر فأكثر عن الاستنسابيّة والعفويّة في القبض والصرف. ومن تأثيرات ذلك وضع ضوابط محدّدة لإعطاء الوكالات، حيث نجد في بعض الأحيان خطوات غير منضبطة وقد تخضع للعلاقات والمجاملات، وليست الوكالة مرتبطة بكون الشخص شيخاً أو عالم دين، بل هي مرتبطة منطقيّاً بكونه جديراً بصرف هذا المال عارفاً بما هو الأفضل له، أو بتحصيل هذا المال للجهة القادرة على الصرف النافع.

٣ ـ رفع نسبة الشفافية فيه وفي التعامل معه قبضاً وصرفاً قدر الإمكان وبما تسمح به الظروف الموضوعيّة.

٤ ـ رفع حالة التمييز بين موارد الصرف بطريقة غير موضوعيّة أحياناً، ووضع ضوابط محدّدة وواضحة أكثر، على شكل لوائح ومقرّرات.

٥ ـ إعادة النظر في الأولويات لاسيما أولويّة أخذ علماء الدين والمشايخ الكرام من هذا المال على سائر فقراء المسلمين في العالم أو على القضايا العامّة، وهي أولويّة صحيحة نسبيّاً، ولكن ليس بهذه الطريقة القائمة اليوم في بعض المواقع على الأقلّ.

٦ ـ وضع خطط استراتيجيّة في الصرف، وخضوع عمليّات صرف هذه

الأموال لنظام المحاسبة والمراقبة، ثم المعاقبة ولو بالتشهير إذا اقتضى الأمر.

٧ ـ ضرورة التنسيق بين المرجعيّات الدينية في عمليات الصرف، كي تتكامل الجهود أكثر فأكثر إن شاء الله.

٨ ـ تطوير استخدام هذه الأموال بالعبور بها من مرحلة السياسة الخدميّة الاستهلاكيّة إلى مرحلة الثبات والإنتاج، وعلى سبيل المثال، فبدل إعطاء الفقير مالاً مثلاً ليأكل به ويشرب ممّا يفرض علينا الاستمرار في الصرف عليه، قد يكون من الأنسب أحياناً تأمين فرص عمل له بالحقوق الشرعيّة لكي يتمكّن من الإنتاج، وبذلك نقلّل أيضاً من نسبة البطالة والفقر، ونرفع من مستوى الإنتاج والفاعلية في الطبقة المحتاجة في المجتمع حيث يمكن ذلك، وهذا أمر يطبّق بالفعل في غير موقع، لكنّه يحتاج لمزيد من التعميم.

٩ ـ إعادة الفقهاء الكرام النظر مرّةً أخرى في مسألة استثمار الأموال الشرعيّة؛ لتحويل ريعها إلى الفقراء بما يضمن تحصيل قوّة مالية ثابتة إضافيّة، غير المؤمنين الذين يدفعون الخمس والزكاة، وقد اختار بعض الفقهاء من أمثال العلامة محمد حسين فضل الله رحمه الله جواز استثمار أموال الخمس بولاية الحاكم على هذا المال، لوضع مصدرٍ مالي ثابت يعود ريعه للفقراء على طريقة الأوقاف إذا صحّ التعبير. وعمليات الاستثمار بدأت بالفعل منذ عدّة عقود، كما حصلت تحوّلات مشهودة في الرأي الفقهي في هذا الموضوع، ولكنّها ما زالت تحتاج لتطوير كبير فيما يبدو.

١٠ ـ إشراك غير علماء الدين في إدارة الأموال الشرعيّة، من الناحية الميدانيّة، لاسيما أولئك الذين يملكون الخبرات الكافية في مجال توظيف الأموال أو توزيعها بأفضل طرق ممكنة، بهدف الاستفادة من هذه الخبرات في غير مجال،

كالحيلولة دون حصول أيّ هدر في هذا المال الشرعي.

١١ ـ عقد مؤتمرات جادّة يشارك فيها المراجع الكرام والممثلون عنهم والمتولّون لهذه الأموال والوكلاء وغيرهم؛ لتدارس الآليات الأفضل في التعامل مع هذا الموضوع، ودراسة البدائل المحتملة الأخرى التي تساهم في تطوير تعاملنا مع هذه الأموال الضخمة، فإنّ الدخول في عصف الأفكار ـ شرط أن يشارك فيه المعنيّون أنفسهم ـ يمكنه بمرور الوقت أن يطوّر الأداء بشكل لافت.

إلى غير ذلك من المقترحات التي هي معروفة للجميع ولا جديد فيها، ويمكنكم مراجعة ما كتبه العلماء المشار إليهم أعلاه وغيرهم في هذا المجال، فهو نافع ومفيد بعون الله.

والقاعدة العامّة هي ضرورة الاستفادة من كلّ الوسائل الحديثة في تنظيم الصرف المالي، ومن خبرات الجمعيّات الخيريّة والعالميّة والمحليّة وغيرها، للوصول إلى أفضل صيغة لصرف هذه الأموال بما يعود بأعلى نسبة ممكنة من الخير على عموم المسلمين، فإنّ عملية تداول هذا المال هي عملية بشريّة ولم تضع لها الشريعة طريقة خاصّة، وإنّما وضعت الشريعة مؤشرات لمواضع الصرف وأخلاقيّاته وأحكامه، أمّا السبل الأفضل بحسب كلّ زمان ومكان فهو أمرٌ متروك للبشر وجهودهم وخبراتهم وضمائرهم، علّهم يتمكّنون ـ ببركة هذه الأموال التي يُخرِجُها المؤمنون قربةً إلى الله تعالى ـ أن يساهموا في رفع الفقر والحاجة والعوز والتخلّف من بلاد المسلمين، إن شاء الله.

٨٣٢ . طرق التعامل مع النفعيّين المتملّقين في العمل والوظائف

السؤال: يصادف في العمل أن تواجه أشخاصاً قد ابتلوا بالشهوات، وتعلّقت

قلوبهم بالدنيا، فدخلوها من باب الرياء؛ لكسب المنزلة في القلوب، وامتهنوا التملّق لأصحاب العمل؛ لاستمالتهم وكسب رضاهم، وعملوا جهدهم للحصول على منصبٍ هنا أو جاهٍ هناك. ما هي نصيحتكم للتعامل مع هكذا شخصيّات، والتي غالباً ما تكون صعبةً ولا تقبل النصيحة أو الموعظة؟

● نصيحتي الخاصّة هي أن لا تسمح لهؤلاء ـ إذا لم يكونوا مستحقّين ـ بأن يجعلوك جسراً لمصالحهم الشخصيّة، أو أن يستغلّوك في حضورك وغيابك كي يحقّقوا مآربهم الذاتيّة التي لا يستحقّونها وفقاً لطبيعة الأشياء. وأن تعمل على التأثير غير المباشر فيهم؛ علّهم يرجعون إلى رشدهم، وأن تدرس الأسباب التي دفعتهم لذلك فلعلّ المجتمع كلّه والفساد القائم في رأس الهرم هو الذي يفضي إلى صيرورتهم كذلك أحياناً، فيصبحون بنظرك ضحايا ومرضى بعد أن كانوا مجرمين، فتتعامل معهم ـ أحياناً ـ معاملة الرحيم الشفيق.

كما ومن الضروري أن لا تتأثّر بهم ولو من حيث لا تشعر، فكثيراً ما ننتقد ظواهر نمارسها دون أن ننتبه، فتؤثر الظواهر المرفوضة لدينا في شخصيّتنا ونحن نمارس رفضها، وهذا داءٌ كبير يبتلي به الكثير من الناس.

وإذا كان فيما يفعلونه ضرر صاحب العمل أو ضرر شخص محترم النفس والمال والعرض كان من المناسب تنبيه الآخرين بطريقة أو بأخرى كي لا يقعوا ضحايا هؤلاء النفعيين الوصوليّين، وكان من المناسب السعي لتظهير العاملين الحقيقيّين والكفوئين وعدم غيابهم أو تغييبهم بفعل تملّقات هؤلاء النفعيين المصلحيّين. عصمنا الله من مثل هذه المآسي التي تنخر حتى العظام في كثير من مؤسّساتنا ودولنا ومجتمعاتنا، بسبب غياب القيم تارة، والقانون أخرى، والتوازن السلطوي ثالثة، ومنطق المحاسبة رابعة، ومنطق معايير الكفاءات

خامسة، وحضور منطق الولاءات والمحسوبيّات والتحايل على القانون والتلاعب حتى بالدين وبما هو أشرف شيء في حياة البشر و..

وسيبقى الإنسان في تعامله مع الله ومع الإنسان هو هذا الإنسان إلا من رحم الله، هو ـ كما قال الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٦٧٩م) ـ: (الإنسان للإنسان ذئب) أو (الكلّ في عدوان على الكل). إنّها أقنعة البشريّة التي يضعها كثيرٌ من الناس على وجه الذئب المختفي تحتها، وهي أقنعة تضلّل الآخرين، لأنّهم يرتاحون معها، لكنّهم يشمئزون عندما يرتفع القناع فيظهر الوجه الحقيقي العنفي المتوحّش.

قال تعالى: ﴿**وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ**﴾ (العصر ١ ـ ٣)، وقال سبحانه: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَآَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾ (إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤).

٨٣٣ ـ أين العرفاء والروحانيّون من قضايا الناس وهمومهم وخدمتهم؟!

السؤال: الذي أعرفه ـ بحسب معلوماتي القليلة ـ أنّ الفقيه العارف أو العرفاني يجب أن يكون فانياً في ذات الله، وأهمّ مصاديق ذلك هو خدمة المجتمع والناس بالذوبان في ذلك، ولكن لماذا نرى العرفاء ديدنهم الأعمال الروحيّة والصلوات والأعمال والأوراد، وكأنّهم في عالمٍ آخر لا يبالون بما يجري حولهم؟!

طبعاً ليس الكلّ. ألا يُحسب ذلك نوعاً من الأنا والمفروض أنّهم أقرب الناس للناس؟!

● العارف ـ كأيّ مكلّف آخر ـ ملزم بالأمور الدينية، وشرعه هو شرعنا لا يختلف عن سائر الناس في شيء، فليس إذا كان عارفاً سقطت عنه الفرائض الاجتماعية والسياسية والدعويّة وغير ذلك، وليس إذا كان عارفاً فإنّ له فقهاً خاصّاً وشرعاً منحصراً به. إنّنا لا نجد في النصوص الدينية الثابتة ثقافةً من هذا النوع؛ فالأنبياء هم من أكمل العرفاء بالله تعالى ومع ذلك كانوا يعيشون مع الناس ويختلطون بقضاياهم ويشتغلون بشؤونهم السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة ولهم علاقاتهم وارتباطاتهم معهم أيضاً.

وعبر التاريخ كان الكثير من العرفاء أكثر حضوراً في الحياة الاجتماعية والسياسية من الكثير من الفقهاء وكانت لهم علاقاتهم المعروفة في هذا الزمان، ولا نريد أن ندخل في أسماء شخصيّات متأخّرة عرفت بذلك في أكثر من بلد مسلم، وكانت لها نزعة عرفانية أو صوفية أو روحيّة عميقة.

لكنّ بعض المتصوّفة والعرفاء كانت لهم ميولهم الخاصّة عبر التاريخ، وربما كانوا يعيشون بعض الأولويّات الزمنية بحسب عصرهم، ولعلّ الظروف الموضوعيّة للكثير منهم لم تكن تسمح لهم بالحركة الاجتماعيّة، لاسيما وأنّ تياراً كبيراً من الفقهاء والمحدّثين كانوا يتخذون منهم موقفاً سلبيّاً جدّاً حدّ التكفير ورفع العديد منهم على أعواد المشانق والصلبان، الأمر الذي ترك أثره على انزوائهم وباطنيّتهم، وشلّ من فعاليتهم الاجتماعيّة أيضاً. فيجب أن ننظر في سياقات ولادة منطق العزلة عند بعضهم، فلعلّ لهم في ذلك العذر المؤقّت.

لكن مع ذلك نحن نلاحظ أنّ أداء بعضهم لا نجد له تبريراً معقولاً، وإن كنّا نحسن الظنّ بهم حيث يمكن، والعزلة قد تكون ضرورة تربويّة في بعض فترات العمر كما يقولون، كما أنّ العزلة المؤقّتة أثناء النهار والليل أو في بعض أيام السنة حاجة ضرورية للكثير من الناس في حلّ مشاكلهم الباطنية والروحيّة، لكن لا معنى لتحوّل العزلة إلى مدرسة تعطّل دين الله وشرعه في الحياة، وتحوّل التديّن إلى جهد داخلي باطني غير منتج في الحياة الدنيا.

هذا، ولبعض المدارس الصوفية في تاريخ الإسلام مجموعة من النصوص القرآنية والحديثية التي يحاولون من خلالها إثبات صحّة منهجهم الانعزالي، وقد تعرّضت لمناقشات كثيرة، مثل بعض الروايات التي تحث على العزلة، وتعارضها روايات معاكسة، والمجال لا يسع التفصيل.

٨٣٤ . توضيحات حول تأخّر أو عدم الجواب عن بعض الأسئلة

السؤال: ما هو معيار سماحة الشيخ في اختيار الأسئلة الكثيرة التي ترده؟ أيّ الأسئلة التي يجيبها عاجلاً وأيّها يتأخّر في الإجابة عليه وأيّها لا يجيب عليه إطلاقاً؟ حتى نعرف نوع ومستوى السؤال الذي نوجّهه لك.. وللعلم فإنّ سبب سؤالي هذا هو جوابك السريع على بعض الأسئلة منّي أو من غيري، وتأخير بعضها، وعدم الإجابة على بعضها إطلاقاً.. وفقكم الله.

● سبق أن كانت لي إشارة لهذا الموضوع في بعض شبكات التواصل الاجتماعي، وإنّني أرحّب بأيّ سؤال ينتمي إلى مجال اختصاصي واهتماماتي العلميّة والبحثية.

وما يؤثر عادةً في سرعة الجواب أو بطئه أو عدمه ما يلي:

١ ـ حاجة بعض الأسئلة إلى مراجعة وتوثيق؛ فإنّني مصرّ على احترام عقلي وعقول الآخرين؛ لهذا لا أجيب ارتجالاً، بل أراجع وأتتبّع، لاسيما في القضايا التي تحتاج لتتبّع واسع كالأسئلة الفقهيّة والتاريخية والحديثية والرجاليّة، الأمر الذي يجعل بعض الأسئلة تأخذ وقتاً أطول لإكمال جوابها. وقد يضطرّني الأمر أحياناً إلى تخصيص وقت للذهاب إلى بعض المكتبات التي قد تتوافر فيها بعض المصادر غير المتوفّرة عادةً حتى الكترونيّاً؛ علّ ذلك يساعد في تقديم فكرة أفضل حول الموضوع.

ولا بأس أن أشير هنا إلى أنّني في كثير من الأحيان في بعض المجالات الفقهيّة أعرض مواقف أبرز المراجع الحاليّين، وقد يغيب عنّي رأي مرجع هنا أو هناك، وقد تحسّس بعض الإخوة من ذلك، فظنّوا أنّني لم أذكر رأي مرجعهم عن قصد، أتمنّى أن نتعالى عن مثل هذا الأمر، فعادةً ما لا يتوفّر عندي رأيه الشخصي في هذه المسألة بينما أذكر رأيه الذي توفّر لديّ في مسألة أخرى، أو يكون قد فاتني رأيه بلا قصد، فلا أذكره في الجواب، وأظنّ أنّ الأعزّة جميعاً يعرفون أنّني لا أعيش أيّ عقدة من أيّ فقيه أو مرجع من المراجع الحاليّين، رغم أنّني قد أكون بعيداً عن بعضهم فكريّاً بمسافات ومسافات.

٢ ـ بعض الأسئلة التي باتت تردني كثيرة التكرار، وسبق أن أجبنا عنها غير مرّة بشكل أو بآخر، ولا أحبّ أن ندخل في فضاء التكرار، وإذا وضع الإخوة بريداً الكترونيّاً حقيقياً فعادةً ما يُرشَدون إلى ذلك، وأحياناً لا يضعون بريداً حقيقيّاً، فلا يمكننا الوصول إليهم لإعلامهم بأنّ بعض الأسئلة قد تمّت الإجابة عنه، ولهذا حبّذا لو يراجع الإخوة الأعزاء الموقع الالكتروني قبل السؤال، ويضعون الكلمات المحتملة في مجال البحث.

٣ ـ بعض الأسئلة لديّ توقّف حتّى الآن في نتائجها، ولهذا فإنّني لا أجيب قبل أن تكون القضيّة واضحةً عندي، فبعض الإخوة يسألون عن رأيي الشخصي في موضوع معيّن، ونوعيّة الموضوع ممّا يزال لديّ تردّد كبير فكريّاً في حسمه؛ لهذا لا أعطي رأيي ما لم تكن الصورة واضحةً عندي.

٤ ـ بعض الأسئلة جوابه مختصر سريع وبعضها يحتاج لبسط في الكلام وتوضيح؛ فإنّ أجوبتي ـ كما يعلم الإخوة والأخوات ـ ليست على صورة فتاوى في موضوعها تكتفي بسطرٍ أو سطرين، فليس هدفي بيان نتائج رأيي الشخصي، بل حاولت مراراً أن أساعد السائل ـ بما أعانني الله عليه ـ في فهم أطراف الموضوع ومعطياته، وترشيده إلى تكريس منهج البحث العلمي السليم معرفيّاً وأخلاقيّاً، وإن كان الكثير من إخوتنا يرفضون إطلاع من يسمّونهم بـ (العوام) على تفاصيل البحوث العلميّة، لاسيما عندما تكون النتيجة غير مأنوسة ومخالفة للمشهور.

وهذا كلّه يؤثر على اختيار سؤالٍ على آخر تبعاً لمدى فسحة الوقت عندي، فإنّني ـ أخي الكريم ـ ليس عندي أيّ فريق عمل يساعدني على الإطلاق، بل أقوم بمتابعة كلّ أعمالي البحثيّة بشكل مباشر، خلافاً للكثيرين الذين يملكون فرقاً مساعدة لهم، وليس في ذلك عيب عليهم أبداً، بل هو مدعاة للسرور في أن تتشكّل هذه الخلايا البحثية الناضجة (وكثير من الكتب والأعمال التي طبعت نعرف تماماً أنّه شارك في العمل عليها عدّة أشخاص حتى خرجت باسم شخصٍ واحد، وهذا من باب التعاون والتعاضد لا بأس به، بل هو شيء رائع، وإن كنّا نحبّ أن تُحترم جهود الناس بذكر شكرٍ لها بأسمائها في مقدّمة تلك الكتب، ولنصفح عن هذا الموضوع ففيه كلامٌ كثير). وأعمالي من الكتابة والتدريس وغير

ذلك كثيرة، فأتحيّن الفرصة للجواب عن سؤال، فعندما يحتاج سؤال إلى وقت طويل أحاول أن لا أغيب عن السائلين لفترةٍ، فأشتغل ببعض الأسئلة الصغيرة والسريعة حتى أنتهي من الأسئلة الأطول، وهذا أحياناً قد يراكم العمل.

ونظراً لكثرة الأسئلة التي تردني يوميّاً وعدم قدرتي على الجواب عن أكثر من سؤال واحد عادةً بسبب انشغالاتي وما يستلزمه الجواب، ولترجيحي للكيف على الكم؛ لهذا تتراكم الكثير من الأسئلة بما لا يُقدرني بعد ذلك على الجواب عنها أو على إنهاء الجواب عنها، وأنا أعتذر من كلّ الإخوة الذين لم تصلهم أجوبتي بعدُ.

٥ ـ بعض الأسئلة لا أفضّل الجواب عنه، وهذا النوع من الأسئلة قليل جدّاً؛ إمّا لارتباطه بقضايا شخصيّة أو ذات طابع سياسي محدود، أو لها دلالات قد تفهم بطريقة غير صحيحة في اللحظة الحاضرة، ما يدفعني لتركها أو تأجيلها. ومن هذا بعض الأسئلة التي تأتيني حول اجتهاد بعض العلماء أو أعلميّتهم أو بعض التفاصيل المتعلّقة بمثل هذه الأمور، أو بعض القضايا الحزبيّة والفئويّة. وما عدا ذلك فإنّني لا أتكبّر على أيّ سؤال، بل أحترم استفهامات الجميع ولا أجد نفسي أرفع منها والعياذ بالله، وإن كنت أحبّ دوماً ان نرتقي جميعاً باستفهاماتنا وتساؤلاتنا في الحياة لتناول الموضوعات الأكثر أهميّة وأولويّة.

وختاماً، أجدّد اعتذاري من كلّ الإخوة والأخوات الذين لم تصلهم الأجوبة بعد، كما أعتذر لاضطراري للحديث عن نفسي في هذا الجواب، وأتمنّى منهم أن يحملوني ـ ما أمكنهم ـ على الأحسن، وأن لا ينسوني من صالح دعواتهم بالتوفيق والهداية والرشاد، والله من وراء القصد.

٨٣٥ ـ التقسيم الديني الثلاثي لمراحل التربية

السؤال: ١ ـ هل من الصحيح إهمال الطفل خلال السنوات السبع الأولى من عمره، اعتماداً على ما ورد: (اتركوه سبعاً)؟

٢ ـ هل نظريّة اتركه سبعاً وأدّبه سبعاً وصاحبه سبعاً نظرية تربويّة إسلامية صحيحة ومؤثرة يمكن أن نتخذها بديلاً عن البرامج التربويّة الحاليّة كما يقول بعض الناس؟

● يطرح كثير من الباحثين الإسلاميّين في المجال التربوي نظريّةً تتبنّى تقسيماً ثلاثيّاً تعتمده الرؤية الإسلاميّة في التربية من حيث الزمان، وقد صاغوا هذا التقسيم الثلاثي على شكلين في كتاباتهم:

الشكل الأوّل: ١ ـ اللعب. ٢ ـ التعليم. ٣ ـ التهذيب أو التأديب.

الشكل الثاني: ١ ـ الترك. ٢ ـ التأديب. ٣ ـ المصاحبة والموازرة.

وقد لقيت هذه الأطروحة الثلاثية المراحل شهرةً واسعة بين التربويّين والمشتغلين إسلاميّاً بالمجال التربوي، كما شاعت بين الناس، بوصفها رؤيةً إسلاميّة تقوم عليها العمليّة التربويّة.

وينطلق هذا الرأي من مجموعة نصوص حديثيّة (لأنّ القرآن ساكت عن هذا الموضوع حسب الظاهر) تقدّم مفاهيم تحاول أن تلتقي على أحد هذين التقسيمين المتقدّمين. وسوف أتوقّف قليلاً عند هذه النصوص لاستجلائها، ثم نعلّق بما يمكن ويتيسّر.

إذا راجعنا هذه النصوص فسوف نجد أنّ مهمَّها هو ما يلي:

الرواية الأولى: مرسلة يونس بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: (دع ابنك يلعب سبع سنين، وألزمه نفسك سبعاً، فإن أفلح وإلا

فإنّه ممّن لا خير فيه) (الكافي ٦: ٤٦).

وهذه الرواية تقسّم مراحل التربية إلى مرحلتين: الترك والتخلية لمدّة سبع سنوات، واللزوم بمعنى المصاحبة، ممّا يعني المتابعة لأمره سبع سنوات أيضاً، وهي تعتبر أنّه لابدّ للولد من أن يظهر حاله في هذه المدّة، فإن لم تبدُ عليه نتائج الخير في السلوك فإنّه لا خير فيه، وكأنّها توحي بأنّه لا جدوى بعد ذلك من الاشتغال على تربيته. لكنّ هذا لا يعني تركه بالمطلق، بل يبقى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثابتاً في حقّه، غاية الأمر لم يعد يتحوّل الموقف إلى مشروع تربوي.

كما أنّ ذكر هذه الرواية وبعض الروايات اللاحقة موضوع ترك الولد يلعب سبعاً لا يعني عدم الاهتمام به بالمرّة حتى لو كان لعبه يفضي إلى أن يلحق الضرر بنفسه أو بالآخرين، بل المراد الإشارة إلى الطابع العام لهذه المرحلة، وهو طابع عدم تحميله المسؤوليّات، وعدم زجّه في نمط حياة الكبار ومصاحبتهم ولزومه لهم، بل تركه يلهو ويلعب ويعيش نمط حياة أقرانه كي تكتمل شخصيّته ويهنأ ويشبع من طفولته، ولهذا يُفتي الفقهاء بضرورة تجنيبه بعض المحرمات كالقتل والسرقة والزنا ونحو ذلك.

ولكنّ هذه الرواية تبتلي بالإرسال، فيونس بن عبد الرحمن يروي هذه الرواية عن رجلٍ، عن الإمام الصادق عليه السلام، ومن ثمّ لا يوجد ما يؤكّد صدور هذا الحديث، فضلاً عن وجهة نظر نرجّحها في علم السند وهي أنّ رواية محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ـ كما جاء في السند هنا ـ هي الأخرى غير محرزة الاتصال، وفيها شبهة إرسال، فهذا الخبر يصعب الاعتماد عليه، فضلاً عن تأسيس نظريّات تربويّة على أساسه.

الرواية الثانية: صحيحة يعقوب بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلّم الكتاب سبع سنين، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين) (الكافي ٦: ٤٧؛ وتهذيب الأحكام ٨: ١١١، وفي التهذيب إضافة كلمة (في) قبل كلمة الكتاب).

هذه الرواية لا تشير إلى التأديب مباشرةً، بل هي تتحدّث عن مراحل التعليم، فترى أنّ الولد يترك إلى سنّ سبع سنوات، فلا يُثقل عليه بالتعليم، وأنّ القراءة والكتابة يبدأ تعلّمهما من سنّ السابعة، فيما يتمّ الشروع بتعليمه الحلال والحرام اللذين يعبّران عن السلوك الصالح وغير الصالح في سنّ الرابعة عشرة، وهذا يعني أنّ هذا الحديث لا يفرض ترك تأديب الولد في سنّ سبع سنوات فما قبل، وإنّما يفرض ترك تعليمه؛ لأنّ المقابلة بين الترك والتعليم تعطي قدراً متيقّناً من نظر الرواية وهدفها، وهو التعليم، لا مطلق التربية، وعليه فمراحل التعليم ثلاث: تركٌ، فتعليم الكتابة والخطّ، فتعليم الحلال والحرام، وإن كان تعليم الحلال والحرام يصاحبه عمليّة التوجيه المتصل بهما؛ لأنّه يكون قد بلغ سنّ التكليف الشرعي.

ومن الواضح أنّ هذا الحديث يتكلّم عن فضاءات التعليم في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري، وهي فضاءات بسيطة على المستوى العلمي العام، حيث شهد التعليم (وعامّة العلوم) تطوّراً كبيراً في العصر العباسي فما بعد، ولهذا يبدو لي أنّ الرواية لا تريد أن تنفي تعلّم العلوم الأخرى في مثل عصرنا، بعد سنّ السابعة، كما أنّ تعلّم القراءة والكتابة تطوّرت أساليبهما فقد يحصلان بمدّة أقلّ من هذا بكثير، فليست هناك تعبّديّة حرفيّة لسبع سنوات من تعلّم اللغة والخطّ والكتابة، ما لم نفسّر (الكتاب) بمعنى القرآن الكريم، ولكنّه مستبعد.

الرواية الثالثة: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: (دع ابنك يلعب سبع سنين، ويؤدّب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين، فإن أفلح وإلا فإنّه ممّن لا خير فيه) (كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٢؛ ومكارم الأخلاق: ٢٢٢).

هذه الرواية تنسجم مع الثلاثية المشهورة اليوم من الترك سبعاً والتأديب سبعاً والمصاحبة سبعاً، ولكنّها ضعيفة السند بالإرسال؛ حيث لم يذكر الصدوق طريقه فيها، ومراسيل الصدوق ليست حجّة على ما هو الصحيح، حتى لو صدّرها بقوله: (قال). نعم بعض العلماء يعتبرونها حجّة ومعتبرة. يضاف إلى ذلك أنّ هذه الرواية تختلف عن الرواية الأولى التي هي مرسلة يونس، رغم أنّ تركيبها يشابهها تماماً، حيث يُحتمل أن تكون هي نفسها، ففي مرسلة يونس جاء اللعب سبعاً، ثم اللزوم سبعاً، ثم الحديث عن أنّه يفلح أو لا خير فيه، أمّا في مرسلة الصدوق فجاء اللعب سبعاً، والتأديب سبعاً، واللزوم سبعاً، ثم جاء الحديث عن الفلاح وعدمه، وهذا ما يعطي قدراً من التضارب بين هاتين الروايتين، ويضعف من استنتاج نتيجة نهائية منهما، حيث القدر المشترك هو اللعب سبعاً.

لكن حيث نحتمل جدّاً أن تكونا رواية واحدة فإنّ وجودهما في مصدرين لا يعطيهما قوّةً في الصدور، ولا يؤكّد لنا ـ مع ضعفهما السندي ـ صدور هذه الرواية عن الإمام.

الرواية الرابعة: خبر يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (أمهل صبيّك حتى يأتي له ست سنين، ثم ضمّه إليك سبع سنين، فأدّبه بأدبك، فإن قبل وصلح، وإلا فخلّ عنه) (الكافي ٦: ٤٦ ـ ٤٧؛ وتهذيب الأحكام ٨: ١١١).

هذه الرواية تضعنا أمام تقسيم جديد، وهو الترك ست سنوات، ثم التأديب والضمّ سبع سنوات، فإنّ صلح وإلا فلا خير فيه اتركه ودعه. ولكنّ هذه الرواية مبتلاة بالإرسال أيضاً، فقد رواها أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، عن عدّة من أصحابنا، عن علي بن أسباط، ومراسيل البرقي لا حجية فيها. كما أنّها تخالف تركيبة الروايات الأخرى بشكل واضح ما لم نُعمِل تأويلاً ما.

الرواية الخامسة: خبر عبد الله بن فضالة، عن أبي عبد الله ـ أو أبي جعفر ـ عليهما السلام، قال: سمعته يقول: (إذا بلغ الغلام ثلاث سنين يقال له سبع مرات: قل لا إله إلا الله، ثم يترك، حتى يتمّ له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً، فيقال له: قل محمد رسول الله، سبع مرات، ويترك حتى يتمّ له أربع سنين، ثم يقال له سبع مرات: قل صلّى الله على محمد وآله، ثم يترك حتى يتمّ له خمس سنين، ثم يقال له: أيّهما يمينك، وأيّهما شمالك؟ فإذا عرف ذلك حوّل وجهه إلى القبلة، ويقال له: اسجد، ثم يترك حتى يتمّ له ست سنين، فإذا تمّ له ست سنين صلّى وعلّم الركوع والسجود، ثم يترك حتى يتمّ له سبع سنين، فإذا تمّ له سبع سنين، قيل له: اغسل وجهك وكفّيك، فإذا غسلهما قيل له: صلّ، ثم يترك حتى يتمّ له تسع سنين، فإذا تمّت له علّم الوضوء وضرب عليه، وأمر بالصلاة وضرب عليها، فإذا تعلّم الوضوء والصلاة غفر الله لوالديه إن شاء الله تعالى). (أمالي الصدوق: ٤٧٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢٨١؛ وأمالي الطوسي: ٤٣٣ ـ ٤٣٤؛ والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٢٢٢).

هذه الرواية تدخل كثيراً في التفاصيل المتعلّقة بمسألة الوضوء والصلاة وبعض الأمور الدينيّة، ولا تتعرّض للنهج التربوي العام حتى نعتبرها منهجاً تربويّاً عامّاً، كما أنّها ضعيفة السند من عدّة جهات ونواحٍ، فلم تثبت وثاقة كلّ

من موسى بن جعفر البغدادي، وعلي بن معبد، وبندار بن حماد، وعبد الله بن فضالة. وقد رواها الصدوق بطريقه إلى عبد الله بن فضالة في الفقيه، وهو ضعيف أيضاً بكلّ من محمّد بن سنان، ومحمد بن خالد البرقي، وبندار بن حماد، فضلاً عن عدم ثبوت وثاقة عبد الله بن فضالة نفسه.

الرواية السادسة: مرسلة الصدوق الأخرى قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (يربّى (يرخى) الصبيّ سبعاً، ويؤدّب سبعاً، ويستخدم سبعاً، ومنتهى طوله في ثلاث وعشرين سنة، وعقله في خمس وثلاثين [سنة] وما كان بعد ذلك فبالتجارب) (كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٣).

ومضمون الرواية واضح، غير أنّه يضع مفهوم الاستخدام بدلاً عن مفهوم اللزوم والمصاحبة في المرحلة الثالثة، والرواية من مراسيل الصدوق وهي ليست بحجّة، لا سيما وقد رواها عن عليّ عليه السلام.

الرواية السابعة: مرسلة الطبرسي، نقلاً عن كتاب المحاسن (ولم يتمّ العثور عليها في المحاسن ولا نقلها أحد عن المحاسن)، عنه عليه السلام، قال: (احمل صبيك حتى يأتي عليه ست سنين، ثم أدّبه في الكتاب ست سنين، ثم ضمّه إليك سبع سنين فأدّبه بأدبك، فإن قبل وصلح وإلا فخلّ عنه) (مكارم الأخلاق: ٢٢٢).

وهذه الرواية تخالف جميع الروايات السابقة في عملية تقسيمها للمراحل، فتضع ستاً ثم ستاً ثم سبعاً، وهذا مخالف لصحيحة يعقوب بن سالم المتقدّمة الشبيهة بها، فضلاً عن أنّ الطبرسي (القرن ٦هـ) لم يذكر لنا أيّ سند على الإطلاق لهذه الرواية، فهي مرسلة تماماً.

الرواية الثامنة: مرسل الطبرسي الآخر، قال النبي صلى الله عليه وعلى آله

وسلم: (الولد سيّد سبع سنين، وعبد سبع سنين، ووزير سبع سنين، فإن رضيت أخلاقه لإحدى وعشرين، وإلا فاضرب على جنبه، فقد أعذرت إلى الله تعالى) (مكارم الأخلاق: ٢٢٢).

والرواية لا سند لها أساساً.

هذا هو مهم الروايات في تأصيل منهج تربوي زمني عام في التربيّة، وغالب الروايات يستخدم تعبير الصبيّ أو الغلام دون الصبيّة أو الجارية أو الأنثى أو البنت، ولعلّه لشيوع التعبير لا لخصوصيّة الذكورة، وربما يكون تناسب السنّ هنا له علاقة بخصوصية كونه صبيّاً فلا تشمل هذه التقسيمات البنات.

وأمّا ما يتناقل على ألسنة الناس من تعبير يُنقل عن النبيّ الأعظم: (لاعب ابنك سبعاً، وأدّبه سبعاً، وصاحبه سبعاً، ثم اترك له الحبل على الغارب)، أو تعبير: (اتركه سبعاً وأدّبه سبعاً وصاحبه سبعاً)، أو تعبير: (داعِب ولدك سبعاً، وأدّبه سبعاً، وعلّمه سبعاً، ثم اترك حبله على غاربه)، فلعلّها منقولات تحمل المضمون فقط، وبعضها تنقله بعض كتب الأدب عن عبد الملك بن مروان، وينسب بعض هذه التعابير إلى عمر بن الخطاب دون عثور على مصدر هذه النسبة، وبعضهم ينسبها لسفيان الثوري.

وقد لاحظنا ما يلي:

أولاً: إنّ جميع الروايات الواردة هنا تقريباً ضعيفة الإسناد، وبعضها ضعيف جداً أو متأخّر الظهور زمناً، ولم يسلم منها سوى رواية واحدة لا علاقة قويّة لها بالتربية، لاسيما المنزليّة منها، بل لها علاقة أقوى بالتعليم، وهي صحيحة يعقوب بن سالم. ولم نجد ظهوراً لمثل هذه التقسيمات في العمليّة التربويّة عموماً في مصادر الحديث عند أهل السنّة.

ثانياً: إنّ هذه الروايات متعارضة فيما بينها بعض الشيء، وتختلف في مرحلتين أو ثلاث مراحل تارةً، وفي رقم ستة أو سبعة تارةً أخرى، وهذا ما قد يربك عملية استنتاج تقعيد نهائي منها أو وثوق نهائي بصدورها.

ثالثاً: إنّ بعض هذه الأحاديث يمكن أن يرجع لبعض كما ألمحنا، فلا يكون عددها ثمانية مثلاً بل أقلّ، وهذا ما يقلّل فرص الوثوق بالصدور أيضاً. والوثوق بالصدور هو معيار الحجيّة في الأخبار.

رابعاً: إنّ بعض النصوص ـ مثل خبر عبد الله بن فضالة ـ يتصل بالتأديب على العبادات لا بمنهج تربوي عام، وهذا ما يفرض استبعاد مثل هذا النصّ عن التأسيس لأصول عامّة في التربيّة، ممّا يقلّل عدد الروايات ـ بعد أخذ الملاحظات السابقة ـ إلى حوالي خمس روايات ذات صلة بموضوعنا، وكلّها ضعيفة.

هذا وقد وردت بعض النصوص عند الفريقين ترصد عملية تربية الطفل وتمرينه على بعض العبادات كالصلاة والصوم تشابه رواية عبد الله بن فضالة، وهذه النصوص لا تصلح ـ كما قلنا ـ أن نفهم منها منهجاً تربويّاً عامّاً، بل هي واضحة في نظرها إلى الموضوع العبادي خاصّة، واحتمال الخصوصيّة فيه أمر وارد جداً.

خامساً: إنّ ما ينتج عن مجمل الملاحظات السابقة هو أنّ هذه الاطروحات التربوية التي تقدَّم باسم الدين ليست أموراً ثابتة وحاسمة، بل تخضع لجدل في إثبات نسبتها للدين، وقد تصحّح وفقاً لبعض النظريات الحديثة وقد لا تصحّح وفقاً لنظريات أُخر. بل هي وفقاً لقراءتي السندية والصدورية غير ثابتة أساساً (وأعتقد أنّه وفقاً لمباني مثل السيد الخوئي في علم الرجال والحديث وفي قاعدة التسامح، تكون النتيجة متطابقة في عدم ثبوت هذه النصوص).

والشيء الذي يمكننا أن نستنتجه بوصفه قاسماً مشتركاً بين الروايات هنا ـ ربما يمكن الوثوق به ـ هو:

أ ـ إن مرحلة الست (السبع) سنوات لا تخضع من حيث المبدأ للتأديب، ولو خضعت فهي تخضع للتوجيه والترغيب والتوعية، لا لتحميل المسؤوليات.

ب ـ إنّ التربية فعلٌ تدريجي يتناسب وعمر الولد.

وهاتان النتيجتان معلومتان تؤكّدهما التجربة البشريّة كما هو واضح.

نعم، إذا ثبتت صحّة هذه التقسيمات (الزمنية) علميّاً اليوم فلا مانع من الأخذ بها، لكنّ اعتبارها أمراً توجيهياً دينيّاً ثابتاً ودائماً يحتاج إلى استخدام وسائل الإثبات العلمي في العلوم الدينيّة نفسها.

وبكلمة أخيرة: ربما تكون بعض مشاريعنا الفكريّة قد استعجلت ـ في زحمة الإصرار على أنّ الدين صاحب رؤية تفصيليّة في مختلف المجالات ـ الخروج بمواقف دينيّة في بعض الملفّات، ومنها الملفّ التربوي بما يحمله من حساسيّة عالية، وقد رأينا كيف اُلّفت كتب كبيرة في هذا الموضوع، بل موسوعات، حشدت نصوصاً مبعثرة كثير منها لا صلة له بعمق وجوهر العمليّة التربويّة، وإنّما يحكم عليه التكلّف، ليقدَّم مشروعاً إسلاميّاً لتربيّة الأطفال والناشئة، وكان يفترض قبل ذلك أن تُدرس النصوص الدينية برؤية اجتهاديّة معمّقة؛ للخروج بمعطيات واضحة منها، لا بمعطيات ظنيّة غير معتبرة، فكيف سيمكن بهذه الطريقة تقديم مشروع تربوي إسلامي يقوم على رؤية بهذه السعة في مقابل الطروحات الفكريّة الكبرى اليوم في علم النفس والتربية والتعليم؟!

إنّ النصّ الديني هنا غاية ما يفيد هو التدرّج في تحميل الطفل المسؤوليات حتى يبلغ سنّ الوعي والرشد وينتهي من مرحلة المراهقة، أمّا التفاصيل الرقميّة

فربما يصعب إثباتها، فضلاً عن طرحها كمنافس في مجال العلوم التربوية والنفسية والاجتماعيّة. وهذا لا يعني مرجعيّة هذه العلوم بالمطلق، لاسيما وأنّ بُنيتها التحتية الفلسفية بنية علمانية غير غيبية في كثير من المواضع، لكنّ مرجعيتها بما لا يتنافى مع القيم الدينية العليا يبقى حاجة أساسيّة، وليس هناك مانع من أن يكون الدين قد وضع لنا الأصول التربويّة العامّة، مثل أصل التدرّج في تحميل المسؤوليات وغيره من الأصول المدركة ـ غالباً وعقلائيّاً ـ بالتجربة أيضاً؛ لنذهب خلف مراكمة الخبرات والمنجزات العلميّة العصريّة، فنطوّر التفاصيل بما يخدم الرؤية الدينية العامّة للحياة ولا يضرّ بها، وبهذا لا نثقل على الدين فندّعي أنّ فيه برنامجاً تربويّاً تفصيليّاً لتربية الطفل يعالج أدقّ التفاصيل وأصعبها، بل نقول بأنّ القيم الدينية والتشريعات الإسلامية تساعد عالم النفس والمعالج النفسي والخبير التربوي في الرقيّ بخبراته ـ معنويّاً ـ نحو بناء عالم أفضل يمكن أن نحيا فيه، وتمثّل معالم الطريق ومحدّداته أمامه في النهوض بجيل صالح للمستقبل إن شاء الله، وأنّ عليه هو أن يضع الأدوات الزمنية المتغيّرة التي تسير بالجيل الصاعد نحو الكمال والصلاح.

وقد تقول: لماذا يجب علينا التدقيق في النصوص والبحث فيها في موضوع تربوي عام؟! فلو كانت المسألة مسألةً فقهيّة إلزاميّة لكان هذا البحث منطقيّاً، أمّا وهي مسألة ثقافية اجتماعية عامّة، فلا ضرورة لمثل هذا التشدّد أساساً، وينبغي أن نتجاوز مسطرة البحث العلمي المتشدّد.

ولكنّني في الجواب أقول: إنّ هذا الكلام غير صحيح؛ وليس هناك أصل يميّز في الفكر الديني بين الفقه بأحكامه الإلزامية وبين سائر الملفّات الفكريّة الدينيّة، حتى نقول بأنّ إصدار أحكام ومواقف في مسألة تفصيلية في الطهارة أو النجاسة

تحتاج لاجتهاد فقهي عميق وبحث وتقصٍّ وتدقيق، أمّا تقديم رؤية إسلامية تربويّة وإشاعة ثقافة تربويّة من هذا النوع قبل أن نتوقّف قليلاً عند تحقيق النصوص ومديات ثبوتها وتعارضها ودلالاتها، فهو أمر لا بأس به!!

نحن هنا لا نتحدّث عن مستحبّ فقط كي نجري قاعدة التسامح، لو صحّت، بل نتحدث عن رؤية تربويّة نريد أن نقدّمها خياراً أفضل وسط الطروحات التربويّة القائمة اليوم في العالم.

٨٣٦ . حدود نفوذ وسلطة الأخ على أُخته

السؤال: أنا فتاة عمري ٢٢ سنة، متخرّجة وأعمل حديثاً، وأنا أصغر إخواني وأخواتي، والدي عاطل عن العمل يسكن بعيداً عنّا في دولة أخرى، ولا يتدخّل فينا، وأخي الكبير يتدخّل في كلّ تفاصيل حياتي، من الخروج من المنزل والتلفون، ويمنعني أن أتصوّر ولو محجّبةً، حتى العريس الذي تقدّم لي رفضه لأجل جنسيّته مع أنّ فيه كلّ المواصفات المطلوبة، وهو يغصبني على لبس عباءةٍ سوداء رغم أنّ عندي ملابس واسعة فضفاضة شرعيّة، وليس ذلك لأجل الموضوع الشرعي عنده، بل لأجل العقد الاجتماعيّة والتأثر بالمجتمع الخليجي.. فهل هذا من الدين يا شيخنا؟! في إحدى المرات لمّا خرجت من البيت مع والدتي كنت أرتدي لباساً شرعيّاً، فلمّا رآني هزأني وأهانني بشدّة، ولمّا عدت إلى البيت (مسح فيني الأرض)، واعتذرت منه ألف مرّة، ولكنّه ظلّ عنيفاً، يتّهمني بأنّني لا أخلاق لي، فماذا أفعل وقد تعبت منه؟ وأين أفرّ بنفسي منه؟ لقد تعبت من أسلوب الرجعيّة والتخويف والتهديد.. والغريب أنّه مع زوجته من أحسن ما يكون! فما هو موقف الدين من هذا كلّه؟ وهل يسمح الدين بهذا؟!

● الكلام في علاقة الأخ ـ لاسيما الكبير أو الأكبر ـ بأخواته البنات له وجهتان: شرعية واجتماعية:

١ ـ **أمّا الوجهة الشرعيّة**، ففي الفقه الإمامي لا ولاية للأخ ـ كبيراً كان أو صغيراً ـ على أيّ من إخوانه وأخواته، سواء كان الأب والجدّ موجودين أم لا، وسواء كانت الوالدة والجدّة موجودتين أم لا، وسواء كان الإخوة والأخوات صغاراً قاصرين أم كباراً بالغين راشدين، فليست له ولاية عليهم لا في النفس ولا في الأموال ولا في الزواج ولا في الحياة الشخصيّة والعلاقات الاجتماعيّة ولا غير ذلك. وذهنيّة التسلّط هذه لا أساس لها في الاجتهاد الشرعي الإسلامي عند الإماميّة. لاسيما ظاهرة قيام بعض الإخوة بفرض خيار الطلاق على أخته المتزوّجة أو بالذهاب إلى بيتها لإخراجها منه بدون رضاها، بحجّة أنّه يريد مصلحتها!

أمّا في الرأي المعروف في فقه المذاهب الأربعة، فإنّ للأخ الكبير ولاية على أنفس أخواته غير المتزوّجات مع فقدان سائر الأولياء، وأنّ هذه الولاية تشمل التزويج، ولهم كلام وتفصيل وخلاف بين الولاية على النفس والولاية على المال في موضوع الأخ والأخت يراجع في محلّه، ولم أجد دليلاً مقنعاً على هذا الرأي، ومن أهم ما ذكروه هنا رواية الْحَسَنِ قَالَ: حَدَّثَنِي مَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِيهِ، قَال: زَوَّجْتُ أُخْتًا لِي مِنْ رَجُلٍ، فَطَلَّقَهَا حَتَّى إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا جَاءَ يَخْطُبُهَا فَقُلْتُ لَهُ: زَوَّجْتُكَ، وَفَرَشْتُكَ، وَأَكْرَمْتُكَ، فَطَلَّقْتَهَا ثُمَّ جِئْتَ تَخْطُبُهَا؟! لَا وَاللهِ لَا تَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدًا، وَكَانَ رَجُلًا لَا بَأْسَ بِهِ، وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَأَنْزَلَ اللهُ هَذِهِ الْآيَةَ: (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) فَقُلْتُ: الْآنَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللهِ، قَال: فَزَوَّجَهَا إِيَّاه (صحيح البخاري ٦: ١٣٣).

فقد فهم منها العديد من الفقهاء أنّ الأخ ثبتت له ولاية التزويج على أخته، وأنّها لو لم تثبت فلا معنى للعضل هنا، فلو كان لها أن تتزوّج من دون أخيها فلا معنى لاحتياجها إليه، فمن كان أمره لنفسه لا يقال بأنّ غيره منعه (انظر ـ على سبيل المثال ـ ابن حجر، فتح الباري ٩: ١٦١).

ولكنّ هذه الرواية، لو غضضنا النظر عن كونها خبراً آحاديّاً ظنيّاً لا أرى الاحتجاج به في الأمور الشرعيّة، لا تدلّ ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ على أنّ الشريعة قد منحت الأخ ولاية زواج أخته؛ فربما كانت قد فوّضت أمر زواجها إلى أخيها ولو بحسب العرف السائد آنذاك، فعمل على ما هو العرف المرضيّ عندها، ولهذا عندما منعها في المرّة الثانية وكانت تريد زوجها السابق نزلت الآية لتمنعه من هذا الأمر، وتكسر إطلاقيّة هذا العرف الاجتماعيّ.

وهذا ما يدفعني ـ استطراداً ـ للإشارة لأمر مهم جداً في فهم الظواهر الممضاة من قبل الشريعة في العصر النبوي، فإنّ العرف لو كان قائماً على نوع من التعاقد الاجتماعي المتفق عليه بين أفراد الأسرة والمجتمع، ويقضي بنوع ولاية وسلطنة للأخ على أخته، ثم جاءت الشريعة وسكتت عن سلطنة الأخ على أخته، ففي هذه الحال لا نستطيع اعتبار السكوت الشرعي دليلاً على ثبوت السلطنة في أصل الشرع، بل هو دليل على رضا الشرع بالتعاقد الاجتماعي القائم والمنتج لهذه السلطنة، وعدم ممانعة الشريعة من هذه السلطنة عندما يرضى بها المجتمع ويتوافق عليها الأفراد، فإذا تغيّر العرف الاجتماعي وزال هذا التعاقد والتراضي المجتمعي لم تعد هناك سلطنة؛ لأنّ هذه السلطنة متفرّعة على التعاقد الممضى شرعاً، وليست ناتجة عن إثباتها بنفسها في أصل الشرع. وحادثة معقل بن يسار لا تعطي إلا سكوت الشريعة عن عمليّة تزويج الأخ لأخته، لكنّ ذلك لا يُثبت

أنّ الولاية ثابتة في أصل الشرع؛ إذ ليس هناك نصّ صريح يتحدّث عن ذلك يحمل دلالة إطلاقيّة، فما دمنا نحتمل جداً في الثقافة القبليّة والعشائريّة وجود توافق اجتماعي عام على هذه السلطنة، فيكون إمضاء النبيّ لتزويج معقل أخته إمضاءً لهذا التوافق ما دام قائماً، فلو زال لا نحرز السلطنة في هذه الحال.

وبهذا يظهر أنّ الحديث عن عدم وجود معنى للعضل لو لم تكن له ولاية، غيرُ صحيح، فإنّ معقل بن يسار يمارس دوره الممنوح له اجتماعياً بمقتضى التوافق الأسري والقبلي، وقد جاء النصّ القرآني ليؤكّد أنّ هذا التوافق يجب أن لا يُخلّ بمبدأ التزويج بالكفوء، ولا بمبدأ حقّ المرأة، فالمنع عن العضل هو تحديدٌ لأيّ توافق اجتماعي في موضوع تفويض أحد أفراد الأسرة في التزويج، فليلاحظ هذا الأمر فإنّني أجده نافعاً جداً في الاجتهاد الشرعي على مستوى الإمضاءات الشرعيّة (السنّة التقريريّة) التي يؤخذ فيها على مستوى دلالاتها بالقدر المتيقن عند الأصوليين، وله تطبيقات كثيرة.

نعم، يجب على الأخ ـ كسائر المؤمنين ـ أن ينتبه لإخوته الذكور وأخواته الإناث، من كلّ ما يحرفهم عن الصراط المستقيم، ويدعوهم دوماً إلى الحقّ والصلاح والخير، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر بكلّ أسلوب مؤثّر نافع، وهذا ليس من مختصّاته، بل للأخت أن تفعل ذلك مع سائر أفراد الأسرة، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اجتماعي وأسري عام، فكما أطالب بأن أحمي أخي من التورّط في قتل غيره أو سرقته أو تعاطي المخدّرات.. كذلك أنا مطالب بأن أحميه من الزنا والعدوان على الآخرين بأشكاله، لكن بالأسلوب المؤثر والنافع، لا بالأسلوب الذي تكون نتيجته ردّات فعل سلبيّة من قبل أخي قد تدفعه للمزيد من السقوط في مهالك المعصية والانحراف المسلكي.

كما أنّ تعيين الواجب والحرام في الشرع من شؤون الشرع نفسه، فلو كان اللباس فضفاضاً وشرعيّاً فلا معنى للأمر بالمعروف بطريقة قهريّة للبس العباءة أو غيرها، كما لا يسمح الأمر بالمعروف ـ من حيث المبدأ ـ بالتجسّس على الأخت أو على أجهزتها الالكترونيّة (التلفون و..) والتصرّف في أموالها وما تملك من دون رضاها. وعلينا دوماً أن لا نخلط بين الأمر الشرعي والأمر العرفي الاجتماعي.

٢ ـ **وأمّا الوجهة الاجتماعيّة**، فإنّ الكثير من البلدان العربية والإسلاميّة، وربما غيرها، كانت تعيش هذه الحال في ممارسة الأخ، لاسيما الكبير، لنوع من النفوذ في الأسرة. ولعلّ من أسباب ذلك هو انشغال الأب بالعمل أو السفر (أو لمرض أو لكبر سنّه جداً) الأمر الذي يجعل الأخ الأكبر يلعب دور الأب في بعض الأحيان تفادياً لتأثيرات إحساس الأسرة بفقدان سلطة الأب، وهذا ما يجعل هذه القضيّة في كثير من الأحيان تابعة إما لتخلّي الأب عن دوره أو لتفويضه في كثير من الأسر العربيّة والإسلاميّة بعض مسؤوليّاته لابنه الأكبر، وبالتالي فإنّ طبيعة علاقة الأب بالولد الأكبر تلعب دوراً في منحه مثل هذه السلطة في البيت.

لكنّ سلطة الأخ أمر بدأ بالتراجع تدريجياً في بلادنا بفعل تطوّر التربية والتعليم، ودخول المرأة مجال العمل والإنتاج الاقتصادي، وتنامي قوّتها داخل الأسرة، إضافة إلى التقنيات الحديثة في الاتصال والتواصل وتأثيرها على عجز أرباب الأسرة عن الحدّ من علاقات سائر أفرادها بشكل كامل. بل إنّ كثرة انشغالات الإخوة في هذا العصر بسبب الضغط الاقتصادي والاجتماعي خفّف أيضاً من لعب الأخ دور الوالد، لاسيما لو كان بنفسه متزوّجاً ويتولّى رعاية أسرة

أخرى خاصّة به.

لا يتولّى الدين هذه المسؤولية ولا يمنح الولد الأكبر مسؤولية من هذا النوع من حيث المبدأ، لكنّنا نجد أنّ المجتمع بنفسه يلعب دوراً كبيراً في منح الأولاد الذكور مثل هذا الدور، ويرى ذلك مسؤوليّةً وشرفاً وشهامة من الذكور في مراعاة أحوال أسرتهم.

وإذا أردنا التعليق على هذا الموضوع نجد:

أ ـ إنّ المطلوب من الوالدين ـ بما في ذلك الأم ـ أن يمارسا دورهما بشكل فاعل ومسؤول للحدّ من المشاكل الناجمة عن تدخّل الإخوة في الأخوات أو العكس بطريقة غير صحيحة.

ب ـ إنّ هذا التدخل له جانب سلطوي وله جانب مسؤوليّة، ففي جانبه السلطوي يصبح هذا الموضوع ذا طابع سلبي، وذلك عندما يقوم الأخ بفرض نفسه كسلطة إضافية في البيت خالقاً بذلك سلسلة من التناقضات في المنزل، بل في بعض الأحيان نجد أنّ الأخ الصغير يمارس هذا الدور السلطوي تجاه أخواته اللواتي يكبرنه سنّاً وخبرةً وتجربة. وممارسة هذا الأمر من موقع السلطة والنفوذ والتعالي والقهر أمرٌ مرفوض، فلم يمنح الدين هذا الحقّ للذكور في الأسرة.

وأمّا في جانب المسؤولية فهو أمر جيد؛ لأنّه يمثل نوعاً من إحساس الفرد القويّ في الأسرة بقدرته على حماية أخواته أو إخوانه الصغار، ورغبته في تأمين الحماية والرعاية لهنّ، وعندما يتعامل الفرد الذكر في الأسرة بروح أنّه يحمي سائر أفراد الأسرة ويريد مساعدتهم فهذا أمر جيد، لكن عليه أن يقبل قيام أخواته الإناث بممارسة هذا الإحساس الرائع بالمسؤولية تجاهه لكي يقمن بحمايته أيضاً لاسيما لو كان أصغر سنّاً منهنّ. ولهذا إذا أراد الأخ الذكر أن يلعب دوراً من هذا

النوع فمن الجيّد له أن يمنح سائر أخواته إحساساً بأنّه يمارس نوعاً من المسؤولية والتعاون والصداقة معهنّ، لا نوعاً من السلطة والقهر والسيطرة؛ فإنّ المنطق السلطوي القهري هنا يخلق عداوات وتراكمات سلبيّة في مثل عصرنا الحاضر على الأقلّ.

وأجد من اللازم هنا أن نحمل أخاكِ ـ أختي الكريمة ـ على الأحسن، فلعلّه حريص عليكِ، ويريد أن يحميك، من موقع إحساسه بالمسؤولية والأمانة والصداقة معكِ، من منزلقات هذا العصر، الذي أفسد الكثير من الشباب والفتيات، وذهب بهم نحو العبثية والعدميّة أو نحو الانحراف المسلكي الخطير وهم لا يشعرون أنّهم يتجهون نحو الهاوية. وحسن ظنّنا بهذا الأخ لا يجعلنا نبرّر تصرّفاته وطريقته وطبيعة تمييزه في ردّات فعله، فقد تجده يُلزم أخته بشيء لا يلزم به زوجته! وحملنا له على الأحسن لا يمنعنا من تنبيهه إلى أمر مهمّ، وهو عدم تغليف وضعنا الشخصي أو الاجتماعي بغلاف الدين أو الأخلاق أو القيم، فقد نظنّ أنّنا نريد الصلاح لأفراد أسرتنا بدعوتهم لهذا اللباس أو ذاك أو لهذا التصرّف أو ذاك، لكنّنا في واقع نفوسنا وذواتنا العميقة إنّما نحاول الدفاع عن سمعتنا الشخصية وكرامتنا الاجتماعية من أن يمسّنا أحدٌ بسوء في كلمةٍ هنا أو هناك نتيجة طبيعة لباس أختنا أو تصرّفاتها، رغم أنّها قد لا تتعدّى الشرع الحنيف والخلق الرفيع، فنحن نقهر الآخر حتى لا يأتي طرف ثالث فيمسّ سمعتنا بسوء أو يقهرنا! وفي هذا الكثير من الظلم على الأخوات في المنزل، رغم أنّني أدعو كلّ أفراد الأسرة إلى أن يأخذوا بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية لبعضهم بعضاً، فلا يُحرج أحدهم الآخر حيث يُمكن.

ج ـ إنّ ممارسة أحد أفراد الأسرة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن

يبقى في دائرةِ مقاصديّةِ هذه الفريضة؛ بمعنى أنّ لهذه الفريضة مقصداً، وهو صلاح أفراد الأسرة، وليس انقلابهم على الدين والقيم الاجتماعيّة، بحيث يتحوّل الأخ المتديّن في البيت إلى فزّاعة يحطّم كلّ شيء من حوله، وكأنّه يبحث في الدين عن مسوّغات تسمح له بممارسة نوع من القمع الأسري!

٨٣٧ . أهميّة العفو عن الناس ونشر التسامح في العلاقات الشخصيّة

السؤال: ألتمس العذر من سماحة الشيخ حيدر؛ لأنّني وصفته بالإسلام الأمريكي.. وكنت متسرّعاً وجاهلاً.. فهل يسامحني الشيخ حيدر على ما بدر منّي؟ أرجو ذلك. مع تمنّياتي له بالتوفيق والسداد.

● سامحك الله أيّها الأخ العزيز فهو المسامح الغافر التوّاب. إنّ قيمة التديّن في حياة الناس أن ينشر التسامح بين الأفراد في علاقاتهم الشخصيّة والاجتماعيّة، ويدفع بالإنسان للصفح كي ينتشر السلام الداخلي في النفس وبين الناس. وقد كرّرت النصوص الدينيّة وتجارب رموز كبيرة في تاريخ البشر أنّ التسامح من أفضل الوسائل لإحساس الفرد والجماعة معاً بالسلام والطمأنينة؛ إذ من دونه ستبقى النفس قلقةً حانقة حاقدة متربّصة لا يعود ذلك عليها سوى بمزيد من الاضطراب النفسي، وربما يصل بها الحال إلى الاكتئاب المزمن والانطواء القاتل.

لهذا تُعلّمنا النصوص الدينية والأخلاقيّة مبدأ ﴿..**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (المائدة: ١٣)، ومبدأ (العفو عمّن ظلمك، ووصل من قطعك، وإعطاء من حرمك)، ولهذا أيضاً كان (العفو أقرب للتقوى). إنّها مبادئ لا تمانع الاستثناء، لكنّ الاستثناءات تكرّسها مبادئ، ولا تلغي مرجعيّتها في السلوك والعمل.

التسامح في علاقات الناس ببعضها يقوم أيضاً على فهم كلّ واحدٍ منّا لظروف الآخر، وعدم تحميل بعضنا ما لا نتحمّل، والتسامح يسبقه أن أضع نفسي في موقع الآخر علّني أجد له عذراً، وأن أسترجع شريط ذاكرتي حيث سيؤكّد لي أنّني وقعت مراراً بمثل ما وقع فيه الآخرون معي، وكنت أتمنّى أن أحصل على العفو من غيري كما يلتمس الآخرون ذلك منّي، والقاعدة الدينية الأخلاقيّة تقول: (أحبب لأخيك ما تحبّ لنفسك واكره له ما تكره لها).

والتسامح يحتاج منّا تربيةً متواصلة جاهدة لنكران الذات؛ لأنّك تطلب منها أن لا تنتقم ولا تغتاظ ولا تطلب شهوة غضبها وثأرها، تطلب منها أن تصل إلى مرحلة ﴿.. **وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (آل عمران: ١٣٤).

أسأل الله لي ولكم العفو والصفح والغفران عن كلّ ذنوبنا وأخطائنا، وأن يمنّ علينا بروح عالية متسامحة متسامية لا تطلب في ما تأتي أو تترك غير وجهه الكريم سبحانه، آمين.

٨٣٨ . حدود علاقة المرأة المتزوّجة بالرجل الأجنبي

السؤال: أنا امرأة متزوّجة ولديّ صديق مقرّب أرتاح له كثيراً، وهو كذلك، وأتكلّم معه بكلّ أمور حياتي، حتى أتى وقت تغيّرت مشاعر الواحد منّا نحو الآخر، ونحن ـ كلانا ـ نخاف الوقوع في الحرام، وقد قرأت لدى سماحتكم كلاماً حول عقد التحريم (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٣٤٣ ـ ٣٤٥، السؤال رقم: ٦٣٠)، فهل يجوز في هذه الحال؟ وإذا كان محرّماً فما العمل؟

● إذا تحقّقت شروط عقد التحريم (وهو مثل عقد شخص على ابنتكِ ليكون

جائزاً له النظر إليك) فهو جائز وفقاً لتقليد كلّ إنسان أو اجتهاده، لكنّني أخشى أن لا يكون الحَلّ في عقد التحريم في مثل الحالة الواردة هنا؛ لأنّ المشكلة في المشاعر وليست في مجرّد النظر أو اللمس، وعقد التحريم قد لا يغيّر هذه المشاعر، بل يمكنه أحياناً أن يوفّر لها مناخاً مؤاتياً. نعم لو كان هذا العقد يُلغي فكرة العلاقة المحرّمة بأشكالها المختلفة؛ لأنّ الإنسان سيشعر وكأنّه يتفاعل غريزيّاً مع أحد محارمه مثلاً، بحيث ينفر عن ذلك تماماً، فلا بأس بهذا العقد في هذه الحال.

إنّ حديث المرأة ـ حتى المتزوّجة ـ مع الرجل وعلاقتها به (كحديث الرجل مع المرأة) ليس أمراً محرّماً من حيث المبدأ، لكنّه أمرٌ مدعاة للحذر الدائم والتنبّه؛ لأنّ الظواهر الغريزيّة قد تظهر بشكل مخادع لنا في بعض الأحيان، فنتصوّرها عواطف أو ارتياحاً أو توافقاً فكريّاً بين الطرفين أو إعجاباً، فيما يكمن خلف هذه الأمور إحساسٌ غريزي يفترض التنبّه له من أن يؤثّر على حركتنا في المستقبل.

كما أنّ احتمال نفوذ الانحراف السلوكي إلى الطرف الآخر وارد، بحيث يمكن أن يكون ساعياً لتضليل المرأة من خلال قناع مزيّف قد يضعه أمامها، وعلى النساء والفتيات التنبّه دائماً لاحتمالات وجود هذه الأقنعة المزيّفة عند بعض الرجال، والعكس صحيح تماماً. ولا أقصد بذلك الحديث عن الحالة الجزئية التي نجيب عنها هنا، بل أتكلّم بالمطلق، فنحن في زمنٍ غدا فيه الحذر واجباً دوماً، دون أن يحوّلنا هذا الحذر إلى أشخاص انعزاليّين خائفين.

فهرس المحتويات

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

القسم الثاني
علوم القرآن والحديث

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

القسم الرابع
فكرٌ وثقافة

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤ . رسالة سلام مذهبي.

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www. hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب أن يدخل في حواريّة مفتوحة حول قضايا دينية وفكريّة واجتماعية. إنّه يسعى لمقاربة الأسئلة الحَرِجَة ليُقدّم في الجواب عنها مساهمةً تحاول عرض إضافةٍ نوعيّة.

إنّ القضايا الفلسفية والعقائدية والتاريخية والقرآنية والحديثيّة والفقهية والأصولية و.. تشكّل الجزء الأكبر من هذه الحواريّة المعاصرة، والتي تعبّر عن مجموعة كبيرة من الأسئلة حاول هذا الكتاب الإجابة عنها بطريقةٍ جريئة لا هي بالمختصرة ولا بالمطوّلة.

لقد تشكّلت تساؤلات هذا الكتاب/السلسلة من مجموعةٍ كبيرة من المراسلات العلميّة التي جرت ـ وما تزال ـ بين المؤلّف وعدد كبير من شباب النخبة العربيّة الصاعدة اليوم، وكانت الشفافية والعقل البارد هما السمة العامّة التي تناول فيها الكتاب تلك التساؤلات الجريئة والعميقة. لقد أقرّ بنقاط الضعف، وكشف الثغرات التي بانت له، في الوقت عينه الذي دافع فيه عن ما رآه صواباً في قضايا الدين والفكر في عالمنا اليوم.

إنّه كتاب يلامس تساؤلات الشباب والنقّاد اليوم، ليكون موضوعيّاً في تناوله للأمور، رغم حساسية الملفّات التي يشتغل عليها.